44e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 51 22 DÉCEMBRE 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A propos de l'article paru dans l'*Ami* du 6 octobre 1927, p. 629-632, je vous prie de me dire comment vous pouvez concilier les conclusions très nettes de cet article, avec le fait historique d'Antioche tel qu'il est rapporté dans l'Epître de S. Paul aux Galates (II, 11-14). Comment expliquez-vous la conduite de S. Paul à l'égard de S. Pierre qui était l'autorité ?

R. — Dans cet article, nous avons conclu très nettement que les fidèles doivent obéissance pleine et entière aux décisions, même non infaillibles, du Souverain Pontife, et que nul n'a autorité dans l'Eglise pour fixer des limites à l'intervention pontificale, le pape restant seul juge des cas où son intervention est légitime, nécessaire et utile.

On connaît, d'autre part, l'incident relaté dans l'épître aux Galates, II, 11-14 :

« Quand Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il s'était mis dans son tort. En effet, avant que certains fussent venus d'auprès de Jacques, il mangeait avec les Gentils ; mais lorsqu'ils furent venus, il se déroba et se sépara, craignant ceux de la circoncision. Et les autres Juifs aussi dissimulèrent avec lui si bien que Barnabé lui-même se laissa gagner à leur dissimulation. Mais lorsque je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Evangile, je dis à Céphas en présence de tous : « Si toi, qui es juif, tu vis en gentil et non en juif, comment obliges-tu les Gentils à judaïser ? Nous sommes nés juifs, nous autres, et non point pécheurs de la gentilité, etc... »

Ce fait historique d'Antioche non seulement n'infirme en rien, mais confirme plutôt nos conclusions. En effet :

* *

I. — Aucune diversité de doctrine et d'enseignement, par conséquent de *décision* impérative, n'existe entre Pierre et Paul : il n'y a, chez Pierre, qu'une attitude *pratique* regrettable.

Le différend d'Antioche eut lieu peu après l'assemblée de Jérusalem, dont les décisions déchargeaient formellement du fardeau de la Loi les recrues de la gentilité : seules, quatre défenses sont maintenues — idolothytes, sang, chairs étouffées, fornication, — imposées d'ailleurs non de par la Loi de Moïse, mais en vertu de l'autorité des apôtres et du Saint-Esprit. C'était le triomphe des idées de Paul : la circoncision est abolie, et Tite, venu de la gentilité, n'est point tenu de se faire circoncire. Restait l'application du décret de Jérusalem.

Dans l'Eglise d'Antioche, composée de Juifs et de Gentils, des judaïsants, venus de Jérusalem et, à tort ou à raison, se présentant comme des envoyés de Jacques, prétendirent que le décret du concile ne concernant pas les Juifs, la Loi tout entière continuait à peser sur eux. L'observation intégrale de la Loi, entendue au sens des Pharisiens, entraînait la cessation des rapports avec ceux qui ne l'observaient pas. Ces meneurs formèrent un parti si puissant que Pierre jugea bon de les ménager.

Jusque-là, parfaitement convaincu que la Loi de Moïse n'obligeait plus même les Juifs, et d'accord en cela avec Paul, Pierre s'en dispensait souvent sans scrupule : il mangeait avec les Gentils ; et l'accord de principe était si complet que Paul, formulant plus tard ses reproches, pourra dire à Pierre : « Si toi, qui es Juif, *tu vis en gentil et non en juif*, comment obliges-tu les gentils à judaïser [1] ? » Mais, à l'arrivée des gens ou des familiers de Jacques, Pierre prit peur de ces Juifs exaltés, soit qu'il craignît de leur part une apostasie, soit qu'il redoutât leurs accusations et leurs manœuvres, soit pour tout autre motif. Ainsi intimidé, Pierre, à partir du moment de leur venue à Antioche, se déroba et se tint à l'écart. Cette attitude ne fut ni une faute voulue, ni un enseignement erroné, mais un exemple dangereux et une inconséquence toute personnelle. Néanmoins cet exemple et cette inconséquence devaient produire de fâcheux résultats : les autres Juifs d'Antioche et Barnabé lui-même, qui auparavant s'exemptaient aisément des prescriptions légales, se crurent obligés d'imiter Pierre et, d'autre part, les Gentils qui venaient de conquérir leur liberté à Jérusalem étaient moralement contraints d'y renoncer pour ne pas se trouver isolés.

Il se créait, de cette façon, une situation extrêmement regrettable, mettant en péril l'expansion de l'Eglise chez les Gentils. Mais, encore une fois, Pierre n'avait pris aucune décision ni imposé aucune obligation contrecarrant les décrets du concile de Jérusalem. Seul, l'exemple qu'il donne, avec très vraisemblablement le seul souci d'éviter

[1] La conviction intérieure de Pierre et de ses imitateurs est qualifiée de dissimulation, ὑπόκρισις ; mot qui, en grec, exprime proprement le rôle joué par un acteur. Donc, l'action extérieure de Pierre ne répondait pas à ses convictions intérieures ; ce qui prouve, une fois de plus, qu'au point de vue doctrinal aucune divergence n'existait entre les deux apôtres.

du bruit, des clameurs, des réclamations, doit être ici pris en considération.

L'exemple regrettable de Pierre devait avoir déjà produit ses effets contagieux et le mal allait empirant : Paul se décide à intervenir. Il le fait, non pas en cachette, sournoisement, mais en face, « comme un adversaire loyal, ou plutôt comme un ami sûr d'avoir raison et certain de faire partager son avis. Κατὰ πρόσωπον veut dire simplement : « en présence, en tête à tête, » sans aucune intention hostile et sans l'air de défi que le latin *in faciem* pourrait suggérer [1]. » Paul reprend Pierre en public, afin que son enseignement profite à tous. Il ne reproche à Pierre aucune erreur, il lui reproche simplement de ne pas se tenir ferme dans la pratique du principe qu'il reconnaît [2]. Et Paul était doublement qualifié pour « résister » à l'exemple donné par Pierre. N'était-il pas apôtre, et sa mission n'avait-elle pas été officiellement reconnue à l'assemblée de Jérusalem ? Et de plus, n'était-il pas chargé spécialement de la mission de l'Evangile chez les non-circoncis ? Double raison pour lui de demander au chef des apôtres de « marcher droit selon la vérité de l'évangile » (Gal., II, 14), dans une affaire qui intéressait, non le gouvernement de l'Eglise, mais sa constitution même [3].

On voit, par ces considérations, toute la distance qui sépare l'acte de Paul d'un acte de résistance des simples fidèles ou même des évêques aux ordres du Souverain Pontife. Du côté de Pierre, aucun ordre donné, aucune décision imposée ; un simple exemple inopportun, défectueux et que Pierre lui-même regrettait au fond de son cœur d'être « obligé » de donner. Du côté de Paul, orné tout comme Pierre du charisme de l'apostolat, bien qu'avec une juridiction subordonnée, chargé par le Christ de l'évangélisation des Gentils, un simple rappel, respectueux quoique ferme, à la discipline promulguée à Jérusalem et sanctionnée par Pierre lui-même.

* *

II. — Ajoutons que le fait historique d'Antioche confirme bien plutôt les conclusions de notre article du 6 octobre.

Ici, laissons la parole au P. Xavier Roiron, dans son bel article *S. Paul témoin de la primauté de S. Pierre* (*Recherches de science religieuse*, 1913, p. 514 et suiv.) :

« A Antioche, le premier et le plus ferme témoin de la primauté de S. Pierre, c'est S. Paul lui-même. La question des observances légales fut bien la matière et l'occasion du conflit, mais le conflit n'a pas d'autre cause que la foi de Paul en la primauté de Pierre.

« Si Pierre n'avait été que l'un des Douze, égal à chacun de ses collègues, inférieur au collège assemblé, son exemple, pour fâcheux, pour déplorable qu'il eût été, n'aurait jamais amené S. Paul à la forme d'opposition spéciale qu'il crut lui devoir faire. A un exemple isolé, il aurait pu répondre par l'exemple de tant d'autres, de Judas, de Silas, de Barnabé, hier, et par le sien propre, aujourd'hui. Mais parce que Pierre n'était pas un apôtre comme les autres, les exemples contraires ne pouvaient rien contre la pression irrésistible que sa conduite suffisait à exercer. S. Paul s'opposa donc à Pierre de front et en public ; et c'est dans ces deux circonstances prises à la fois, que se révèle l'idée unique qu'il se faisait de l'autorité de Pierre sur l'Eglise en son entier.

« Car il ne suffisait pas de convaincre Pierre, ni de le faire changer d'attitude, ni même de répandre le bruit de sa conversion ; il fallait l'amener à publier lui-même qu'il revenait à sa conduite première, et qu'en ce faisant, il entendait se corriger. Aucune autre voie n'eût pu aboutir au résultat que S. Paul se proposait. Que Pierre eût repris ses relations avec les gentils sans désavouer la rupture qu'il en avait faite, il serait resté dans l'esprit des fidèles un doute que les judaïsants n'auraient pas manqué d'exploiter : s'il s'était accommodé aux mœurs des gentils, c'était pure condescendance pour des esprits trop éloignés encore des observances légales ; mais jamais il n'avait laissé prescrire le principe même dont il paraissait s'écarter, et à la venue des disciples de Jacques, on avait pu bien voir qu'il demeurait fidèle à la Loi. Ces choses et mille autres plus spécieuses se seraient dites, qui auraient à tout jamais ruiné la paix des Antiochiens et de tous les chrétiens venus de la gentilité. Le revirement de Pierre devait n'avoir pour tout le monde qu'un sens possible, et pour cela, il était nécessaire que Pierre lui-même s'en expliquât. Alors seulement, on saurait que sa reprise des observances avait été, non pas la maintenance d'un principe, et un honneur rendu à ceux qui représentaient le christianisme intégral, mais inconséquence et timidité. En un mot, il fallait que Pierre reconnût publiquement qu'il avait eu tort...

« ... [Pierre] se rétracta : silence ou paroles, nous ne savons, mais enfin il ratifia le *reprehensibilis erat* de S. Paul.

« On pourrait objecter que si, pour une raison ou une autre, S. Pierre avait acquis sur les fidèles une influence exceptionnelle, son exemple pouvait avoir de telles conséquences que S. Paul était forcé de lui faire la correction publique ; mais de cela à la primauté, de ce que S. Paul s'était par ses yeux rendu compte de l'ascendant personnel de Pierre à Antioche, conclure qu'il lui reconnaissait le rang suprême dans l'Eglise, c'est passer du fait au droit, et encore d'un fait purement local, à un droit universel.

« A le prendre à la rigueur, semblable objection est résolue par ce qu'on a déjà dit : si, pour des raisons qu'il faudrait au reste gratuitement supposer, Pierre avait gagné à Antioche quelque influence personnelle, jamais cette influence, pour extraordinaire qu'on veuille l'imaginer, n'aurait balancé victorieusement l'autorité réunie de Barnabé, de Paul, de Judas, de Silas, du collège entier, et de Pierre lui-même, là surtout où tous les intérêts de l'Eglise se coalisaient contre elle avec l'autorité. En admettant même que les Antiochiens se fussent mépris jusqu'à attribuer à Pierre une primauté qui ne lui appartenait pas, on ne voit pas comment Barnabé, qui venait de Jérusalem, aurait dû partager cette illusion, comme on a montré qu'il partageait en cela la manière de voir des fidèles d'Antioche.

« De plus, il est manifeste que S. Paul ne pensait pas autrement là-dessus que Barnabé et les Antiochiens. S. Pierre, à ses yeux, n'eût été que son égal, l'un des Douze, un apôtre enfin, simple membre du corps en qui résidait uniquement le pouvoir suprême, à l'autorité d'un seul Paul aurait pu, il aurait dû opposer le décret rendu par le collège apostolique tout entier. Et cependant ce décret si laborieusement obtenu, si triomphalement rapporté, si joyeusement accepté,... et plus tard si largement propagé par Paul..., si fidèlement respecté par Jacques lui-même... ; ce décret en somme qui était la charte constitutive de l'Eglise des gentils et la base même de l'accord entre l'apostolat des

[1] F. Prat, *La théologie de S. Paul*, t. I (1908), p. 80.
[2] *Conversationis fuit vitium, non prædicationis*, écrit fort judicieusement Tertullien (*De Præscrip.*, n. 23).
[3] Cf. Van Noort, *De Ecclesia*, n. 56, p. 59-60.

nations et l'apostolat des circoncis, S. Paul ici n'en dit pas un mot. A Pierre, il oppose Pierre, Pierre tout seul : *si tu, cum Judæus sis, gentiliter vivis et non judaice, quomodo gentes cogis judaizare ?* Pourquoi, si le décret liait Pierre, comme il liait bien Jacques (Act., XXI, 25), ou Paul lui-même (Act., XVI, 4) ?

Quelle occasion pour S. Paul, s'il n'eût pas connu le primat, ou seulement s'il n'eût accepté qu'un primat amoindri, quelle occasion de formuler alors quelque chose comme la troisième proposition du clergé de France : *Apostolicæ potestatis usum moderandum per canones Spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos...* Mais S. Paul n'était pas gallican : il n'en appela pas du pape au concile, mais de Pierre à Pierre. »

Et le P. Roiron de conclure : « Ce qui est arrivé une fois peut se reproduire et la même cause, la suprématie avérée de Pierre, produira toujours le même effet. Si jamais par une attitude ou une parole malheureuse, *n'ayant d'ailleurs en aucun degré le caractère de l'enseignement définitif ou de la législation universelle,* tel successeur de Pierre paraissait contredire pourtant à quelque point du dogme, entamer la discipline, menacer la paix de l'Eglise, il se trouvera quelqu'un pour demander avec S. Paul au successeur de S. Pierre : *quomodo tu ?...* c'est-à-dire pour poser publiquement une question de principe appelant nécessairement une réponse ou plutôt une rétractation. »

Q. — Je vous transmets la prière au Christ-Roi que je viens de recevoir : « *O Christ Jésus, je vous reconnais pour Roi universel, etc.,* » et à ce sujet je désirerais une réponse aux questions suivantes :

1° S'agit-il bien ici de la même prière au Christ-Roi dont vous avez parlé cette année même, p. 399 et 628 ?

2° Dans l'affirmative, que signifient les termes : *Aux conditions ordinaires,* inscrits sur la petite feuille, s'il ne s'agit pas, outre la confession et la communion, des prières habituelles pour le Souverain Pontife ?

3° La petite feuille ne semble pas indiquer, *au moins positivement,* qu'il faille faire partie de l'*Association du Christ-Roi* pour gagner l'indulgence plénière.

Que désignez-vous par ces mots à la page 628 : *Ceux à qui l'indulgence est accordée moyennant la récitation de cette prière ?*

R. — Lorsque nous avons rédigé notre réponse de la p. 399, *ad V,* nous ne connaissions pas le rescrit de la S. Pénitencerie. Nous avons répondu à la question posée, sans nous référer par conséquent aux termes mêmes de ce rescrit. Notre correspondant nous communiquait l'affirmation, venant, disait-il, d'un prélat, suivant laquelle cette prière était la prière requise pour le gain de l'indulgence, au sens du can. 934, § 1. Il voulait savoir si, par suite, la récitation d'autres prières était nécessaire.

Supposant véritablement conforme au rescrit l'affirmation du prélat, que nous n'avions aucune raison de soupçonner d'erreur, nous avons répondu que l'interprétation du can. 934 était exacte et sûre.

Par ailleurs, plus récemment, p. 628, à la question si l'indulgence était gagnée sans l'adjonction d'autres prières, par tous les fidèles, ou simplement par ceux qui faisaient partie de l'*Association du Christ-Roi,* — que nous appelions *la Ligue,* comme notre correspondant, parce que nous l'ignorions autant que le rescrit de la S. Pénitencerie, — nous avons répondu : « Il en est ainsi pour tous ceux à qui l'indulgence a été accordée moyennant la récitation de cette prière. » C'était évident, et tout le monde aurait pu donner sans scrupule aucun cette *prudente* réponse : nous ne pouvions répondre qu'en ces termes généraux, étant donné que nous ne savions pas, ignorant la teneur du rescrit de la S. Pénitencerie (que les *Acta Apostolicæ Sedis* n'ont pas encore publié), à qui *précisément* l'indulgence était accordée.

On nous a fait remarquer, depuis, que l'*Ami* a publié lui-même, suivant la communication qui lui en a été officieusement faite par « un vénérable religieux, » le rescrit de la S. Pénitencerie dont il est question : cf. *Ami* 1923, p. 772 et 773.

Ceci étant, et maintenant que nous avons pu lire dans son texte le rescrit de la S. Pénitencerie, nos deux réponses précédentes doivent être considérées comme non écrites, et l'on doit les remplacer par celles que nous donnons aux nouvelles questions qui nous sont posées aujourd'hui.

Ad I. Oui, c'est bien la même prière.

Ad II. Ces termes signifient que, pour gagner l'indulgence, il faut, après avoir récité la prière au Christ-Roi, accomplir les conditions ordinairement imposées pour le gain de toute indulgence plénière, c'est-à-dire, la confession, la communion, la visite d'une église ou d'un oratoire public, dans les conditions prévues par les canons et que nous avons plusieurs fois expliquées, et enfin la récitation de prières aux intentions du Souverain Pontife, à renouveler chaque fois que l'on veut gagner cette indulgence.

L'*Ami* avait déjà dit tout cela, en reproduisant la prière (1923, p. 773), et il n'y a rien à changer à son explication d'alors. Le rescrit accordant l'indulgence *suetis sub conditionibus,* il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet, et la récitation de la seule prière au Christ-Roi *ne suffit pas.*

Ad III. D'après les termes mêmes du rescrit de la S. Pénitencerie : *omnibus christifidelibus præfatam orationem recitantibus benigne concessit, etc.,* l'indulgence peut être gagnée par *tous les fidèles,* même par ceux qui ne sont pas inscrits à l'*Association du Christ-Roi.*

Ajoutons, pour être complet, que l'indulgence accordée est une indulgence plénière, et qu'elle peut être gagnée une fois par jour : *semel in die.*

Nos lecteurs auront sans doute vu que l'indulgence accordée à la récitation de la prière au Christ-Roi est de même nature que celle qui est accordée à la prière *O bon et très doux Jésus,* sur laquelle on nous a interrogé aussi dernièrement. Il y a, bien entendu, une circonstance particulière à la prière *O bon et très doux Jésus,* qui n'existe pas pour la prière au Christ-Roi : la récitation *après la communion.* Cette réserve faite, les conditions sont identiques.

Q. — Une femme séparée de son mari à cause de l'inconduite de celui-ci, en fait divorcée devant la loi civile, peut-elle entrer en religion ? On suppose évidemment qu'il n'y a pas d'enfants. Si oui, à quelles conditions ?

Cette question a pour but de faire déterminer tout le contenu du can. 1130. La première partie de ce canon est très claire, mais que faut-il entendre par *statum matrimonio contrarium* ?

R. — Pour qu'une femme mariée puisse entrer en religion, il lui faut une autorisation du Saint-Siège. Il est en effet statué par le can. 542, n. 1, que le conjoint durant le mariage, c'est-à-dire une personne mariée, homme ou femme, ne peut pas être admise validement au noviciat. L'admission serait *nulle* de plein droit.

Cette autorisation d'entrer en religion ne sera, sauf l'unique exception que nous allons examiner, jamais accordée par le Saint-Siège que si le mari consent à cette séparation d'avec sa femme. Le Saint-Siège ne donnera pas l'autorisation si le mari n'y consent pas, ou s'il n'y a pas la garantie moralement sûre que l'entrée de la femme dans la vie religieuse ne précipitera pas le mari délaissé dans la mauvaise conduite.

Ceci évidemment dans le régime normal du mariage. Il y aura l'exception, si la séparation existe de fait entre les époux. Dans ce cas, on considérera les circonstances dans lesquelles cette séparation s'est produite, ou a été décidée par l'autorité ecclésiastique compétente.

Si la cause de la séparation est l'adultère commis par le mari, comme dans le cas présenté, le mari ne conservant aucun droit d'exiger la restauration, la reprise de la vie commune, le Saint-Siège, avant de donner l'autorisation d'entrer en religion, ne se préoccupera pas de savoir si le mari consent ou non, ni si l'entrée de la femme en religion pourrait avoir sur la vie morale du mari de mauvaises conséquences. Il n'y a aucun risque de violer ses droits sur le point, puisque ces droits sont perdus par sa faute, et n'existent plus.

Le can. 1130 vise le cas, non pas de ce mari, puisqu'il est le conjoint coupable, mais uniquement du conjoint *innocent*. Il fixe les droits de ce dernier relativement à la restauration de la vie commune. C'est ainsi qu'il établit que ce conjoint innocent, qui s'est séparé de fait, sans jugement, de son conjoint adultère, ou qui a obtenu du juge la décision de séparation, ne sera jamais tenu de reprendre la vie commune et conjugale. Il n'y aura jamais pour lui une obligation de justice à cette restauration.

Mais, par contre, ses propres droits à la vie commune demeurent cependant entiers et intacts. Le conjoint coupable a perdu ses droits, mais le conjoint innocent a gardé les siens. Aussi le canon stipule-t-il que, sans y être aucunement tenu, sans pouvoir y être forcé, il pourra néanmoins, de sa propre volonté, reprendre cette vie commune, soit que, ce faisant, il accueille une demande de son conjoint coupable et lui pardonne ses torts, soit qu'il rappelle auprès de lui le conjoint coupable. Dans ce dernier cas de rappel, le conjoint coupable ne peut pas se dérober et refuser de reprendre la vie commune. La perte de ses droits n'a pas entraîné l'impossibilité pour l'autre conjoint de faire valoir les siens : la vie commune doit alors reprendre conformément au principe posé par le can. 1128.

Le can. 1130 mentionne une seule exception qui enlèverait au conjoint innocent le droit de rappel : le fait que le conjoint coupable, durant la séparation, aurait embrassé, mais avec l'autorisation du conjoint innocent, un état contraire au mariage.

Cet état contraire au mariage ne peut être que la vie cléricale ou la vie religieuse. Par vie religieuse, il faut uniquement entendre celle qui est proprement appelée ainsi, et qui comporte des vœux, ceux-ci étant incompatibles avec l'état de mariage.

Mais il faut bien considérer que, pour que le rappel ne puisse pas avoir lieu, il est absolument requis que cette vie contraire à l'état de mariage ait été contractée du consentement de l'autre conjoint. Si ce consentement a été accordé, il a délivré le conjoint qui l'a reçu de l'obligation de la vie commune. Si au contraire il n'avait pas été donné, le conjoint demeuré dans le monde pourrait rappeler son conjoint même entré dans les ordres sacrés, même ayant prononcé des vœux, fussent-ils perpétuels et même solennels. Le mariage valide des baptisés ne peut en effet être dissous par aucune puissance humaine, pour aucun motif que ce soit ; il n'est dissous que par la mort, comme le proclame le can. 1118. Par conséquent, l'époux ou l'épouse qui n'a pas renoncé à son droit d'user du mariage peut toujours exiger que l'autre conjoint se prête à l'usage de ce droit, qu'aucune circonstance postérieure au mariage n'a pu lui enlever.

C'est pour ce motif précisément que le Saint-Siège n'accordera jamais l'autorisation d'entrer dans la cléricature ou au noviciat à un homme marié, l'autorisation d'entrer au noviciat à une femme mariée, sans que l'autre conjoint ait donné formellement sa propre autorisation à ce changement de vie, qui doit rendre celui qui l'accomplit impropre à mener désormais la vie conjugale.

Ce ne sera que dans le cas où le conjoint aura perdu irrémédiablement son droit à la vie commune que le Saint-Siège autorisera l'entrée dans la cléricature, ou dans une religion, sans se préoccuper de la renonciation de ce conjoint.

Mais, l'une ou l'autre de ces alternatives (perte du droit de rappel, ou autorisation expresse d'adopter une vie incompatible avec l'état de mariage) devra être rigoureusement prouvée, pour que le Saint-Siège accorde sa propre autorisation, en raison même de l'exercice de ce droit de rappel : il faut être certain qu'il ne pourra pas en être fait usage.

Q. — Je viens de lire votre étude sur la messe-*oblation* et la messe-*immolation*. Cette dernière notion me paraît mieux cadrer avec la liturgie et avec les définitions du concile de Trente.

Une difficulté me reste que je n'ai pu éclaircir depuis mon séminaire, où d'élève je suis devenu pendant 30 ans professeur.

La simultanéité des deux consécrations est une condition de la validité de la messe d'après les définitions de l'Eglise, qui déclare en même temps ne rien pouvoir changer quant à la substance des sacrements.

Quant à la messe, on se base sur le : *Hoc facite*. Or, une opinion assez plausible admet que la consécration sous l'espèce du vin a été séparée de la consécration sous l'espèce du pain, d'après les termes mêmes : *Simili modo postquam cœnatum est*.

Que répondre à cette difficulté ? Je n'en ai trouvé la solution nulle part.

R. — Nous ne voyons pas bien quelle difficulté vous arrête ici.

Il est exact, d'une part, que l'Eglise ne dispense jamais de la double consécration, Non qu'il soit absolument certain que la validité du sacrifice soit attachée de droit divin à la double consécration (bien que cette opinion paraisse la plus probable), mais parce qu'*en fait* le Christ ayant institué le sacrifice avec la double consécration, l'Eglise ne se reconnaît pas le droit de modifier l'institution du Christ.

De plus, s'il est vrai d'affirmer que la messe doit représenter le sacrifice du Calvaire, il faut la double consécration, le pain d'abord changé au corps, le vin ensuite changé au sang, de telle manière que le corps et le sang du Christ apparaissent sur l'autel sacramentellement séparés comme ils le furent réellement sur la croix. Une seule consécration ne suffirait pas à établir cette séparation sacramentelle d'une façon sensible et parfaite.

D'autre part, la double consécration, pour représenter exactement la séparation sanglante du corps immolé et du sang répandu au Calvaire, doit être *successive* et non absolument simultanée. Il faut que chaque formule, *vi verborum*, réalise effectivement ce qu'elle signifie et que, tout en demeurant *unies*, les deux consécrations soient *successives*.

Vraiment, quelle difficulté trouvez-vous en cela ?

Q. — Une âme, aimant Dieu très certainement, mais de conscience timorée et même scrupuleuse, sent naître en elle le trouble à la pensée de cette parole : « *Personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine.* » (Eccl., IX, 1).

Pourriez-vous donner le sens de cette assertion ? Je vous le demande autant pour mon instruction personnelle que pour éclairer cette âme.

R. — Nous avons déjà traité cette question en 1925, p. 643. Puisqu'elle nous est posée derechef, nous insisterons sur le sens exact du texte de l'Ecclésiaste. En 1925, nous en avions donné la traduction d'après la Bible polyglotte de Vigouroux, qui reproduit la traduction *de la Vulgate* par l'abbé Glaire. Voici aujourd'hui la traduction de l'hébreu, d'après M. Podechard (*L'Ecclésiaste*, Paris, 1912, p. 407 suiv.) :

« Car j'ai pris tout ceci à cœur et mon cœur a observé tout ceci : que les justes et les sages et leurs œuvres sont dans la main de Dieu ; l'homme ne sait ni (si ce sera) l'amour, ni (si ce sera) la haine ; tout devant eux est vanité, puisqu'il y a pour tous un même sort, pour le juste et pour l'impie, pour le bon [et pour le méchant], et pour le pur et pour l'impur, et pour celui qui sacrifie et pour celui qui ne sacrifie pas. Comme il en est du bon, ainsi en est-il du pécheur ; il en est du jureur comme de celui qui révère le serment. »

A la simple lecture, on se rend compte que la traduction : *Personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine* avec le sens qu'on y attache habituellement, ne répond pas tout à fait au sens véritable. Certains traduisent même : « L'homme ne sait pas d'avance s'il aimera ou s'il haïra » ; mais, comme l'écrit fort exactement M. Podechard, « cette interprétation est sans aucun rapport avec le contexte. »

Voici le sens littéral : « L'homme, tout juste et sage qu'il puisse être, reste, en ce qui concerne le succès de ses actions et de ses entreprises, dans une absolue dépendance de Dieu et de son bon plaisir. Il ne sait pas de quels sentiments, bienveillants ou défavorables, Dieu est animé à son égard. De sa justice ou de sa méchanceté personnelles, il ne peut conclure que Dieu le traitera avec bonté ou avec rigueur ; et par conséquent il est toujours incertain de ce qui peut lui arriver, le bien ou le mal. » Cette interprétation « s'harmonise avec le sens général du verset et tient compte du fait que les mots « amour et haine » suivent immédiatement l'expression *dans la main de Dieu* : « Le succès des œuvres de l'homme dépend de Dieu : sera-ce l'amour, sera-ce la haine, la faveur ou la défaveur, l'homme l'ignore. »

Wildeboer [1] explique : « De ce qui lui arrive de bien ou de mal, l'homme ne peut rien conclure quant aux sentiments de Dieu à son égard, » et déjà S. Jérôme écrivait : *Et quicumque adversa sustinent, utrum per amorem Dei sustineant ut Job, an per odium, ut plurimi peccatores, nunc habetur incertum.* « En réalité, dit M. Podechard, l'Ecclésiaste ne se préoccupe pas précisément ici des sentiments cachés de Dieu envers les hommes, mais des dispositions de bienveillance ou de défaveur qu'il leur témoigne par les conduites de sa Providence (cf. II, 24*c*-25 ; III, 13 ; V, 18). »

On le voit, il ne s'agit pas de l'incertitude où l'homme se trouve relativement à l'état de son âme, grâce ou péché. Ce sens *accommodatice*, certes, peut être retenu, et les prédicateurs, Dieu merci ! en font un usage fréquent. Ainsi Bossuet : « Souvent le cœur est attaché sans qu'on le sache, sans qu'on le croie, parce qu'on ne se connaît pas soi-même, parce qu'on ignore ce qui se passe dans l'intérieur, parce qu'il est difficile de savoir à quel degré le péché peut aller par une attache à quelque

[1] *Der Prediger* (Tubingue, 1898), dans *Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament*, XVII.

chose de la terre. C'est bien en ce sens que se doit entendre cette parole : *Nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine* [1]. »

Mais ce sens accommodatice n'a que la valeur et la portée que lui concède la doctrine catholique sur l'incertitude *relative* où nous sommes sur ce que nous valons devant Dieu. On sait, en effet, que cette incertitude n'exclut pas une certaine assurance que nous sommes dans la charité. Sans doute, on ne peut sans hérésie croire *comme de foi* qu'on est en état de grâce (Conc. Trid., sess. VI, c. 9 ; can. 13) ; mais on ne doit pas douter de la miséricorde de Dieu, ni des mérites de Jésus-Christ, ni de la vertu et de l'efficacité des sacrements. Et l'on peut, sur le témoignage de sa conscience, avec une certitude morale, se savoir uni à Dieu par la grâce : *Probet autem seipsum homo*, dit S. Paul, ET SIC *de pane illo edat et de calice bibat...* Nous avons besoin de la certitude morale que nous sommes en état de grâce ; il faut bien que nous puissions nous la procurer.

LITURGIE

Q. — Malgré une coutume immémoriale contraire, doit-on chanter le Graduel et le Trait avant la Prose aux messes quotidiennes de *Requiem* ?

R. — La réponse est donnée dans un décret de la S. C. des Rites, rendu à la demande de Mgr Catteau, évêque de Luçon, le 29 décembre 1884, n. 3624, ad XI :

« In tota fere Diœcesi Lucionensi adest consuetudo canendi Missas, quæ infra hebdomadam a diversis fidelibus petuntur, omittendo in choro *Gloria* et Graduale vel Tractum, necnon Sequentiam vel *Credo*, si dicenda occurrant ; ea ratione quod cantor unicus omnes Missæ cantus difficillime solus peragere possit, populusque diuturnitatem Missæ præsertim in diebus servilibus ægre sustineat.

« Quæritur utrum prædictus modus canendi Missas servari possit ; an prout abusus eliminandus sit ejusmodi consuetudo ?

RESP. « Consuetudo, de qua in casu, veluti abusus prorsus eliminanda est. »

Déjà dans un décret du 11 septembre 1847, n. 2959, ad 2, la S. C. avait prescrit : « Ou bien ne pas célébrer de messes pour les défunts, ou bien chanter tout ce qui contient des prières. *Vel non celebrandas missas defunctorum, vel canenda esse omnia quæ precationem suffragii respiciant.* » Or le Graduel et le Trait des messes de *Requiem* renferment les prières les plus touchantes, accompagnées d'une mélodie facile et prenante.

Enfin, dans l'article 8 de l'Instruction pratique édictée par Pie X dans son *Motu proprio* du 22 novembre 1903 sur la musique sacrée, il est défendu d'omettre dans les fonctions liturgiques tout ou partie des textes officiels qui y sont prescrits, à moins que les rubriques ne permettent de suppléer avec l'orgue quelques versets du texte, pendant que ceux-ci sont simplement récités au chœur. Or, aux messes de *Requiem* il est défendu de toucher de l'orgue, c'est-à-dire de remplacer par le jeu de l'orgue le chant d'un texte liturgique. (*Cerem. episc.*, l. I, cap. XXVIII, n. 13 ; S. R. C., 16 déc. 1909, n. 4243, ad V).

Donc, il faut rompre avec cette coutume, que la S. C. des Rites appelle *un abus*, et faire chanter aux messes de *Requiem* le Graduel, le Trait, la prose *Dies iræ* en entier, l'Offertoire et la Communion.

Q. — 1° A la messe conventuelle d'une communauté, faut-il dire les prières de Léon XIII après la messe ?

2° Comment conclure les oraisons de la messe : *a)* quand il n'y en a que deux, et *b)* quand on récite l'oraison du Saint-Sacrement ?

3° Après la bénédiction du St-Sacrement, pendant le chant d'un motet ou d'un cantique, l'officiant doit-il retourner aussitôt à la sacristie ou attendre au pied de l'autel la fin du cantique ?

R. — Ad I. Par *messe conventuelle* on entend la messe (chantée ou non) qui, chaque jour, dans les églises cathédrales et collégiales et dans celles des religieux astreints à la récitation chorale du Bréviaire [1], est célébrée *immédiatement*, sans aucun intervalle [2], après l'heure canoniale déterminée par les rubriques du Missel. Après cette messe, on doit omettre les prières prescrites par Léon XIII. (S. R. C., 7 déc. 1888, n. 3697, ad 7 ; 19 janv. 1906, n. 4177, ad 1).

Il faut remarquer, avec le P. Hægy (*Manuel de Liturgie*, t. I, p. 186, note), que la messe de communauté célébrée dans les chapelles, soit des maisons d'éducation, soit des Congrégations religieuses qui ne récitent au chœur que le Petit Office de la Sainte Vierge (ou l'office quotidien du St-Sacrement), n'a ni le caractère ni les privilèges de la messe conventuelle. Aussi après cette messe il faut dire les prières de Léon XIII.

Voyez si la messe est vraiment conventuelle ou simplement messe de communauté.

Ad II. *a)* Quand il y a plus de deux oraisons, la conclusion ne se met qu'à la première et à la dernière : « Quando dicuntur plures Orationes, prima tantum et ultima cum sua conclusione terminantur ; et ante primam et secundam Orationem tantum dicitur : *Oremus.* » (Rubr. gén. du Missel, tit. VII, n. 7).

Quand il y en a deux, la conclusion se met après la première, et le célébrant, après avoir répété *Oremus*, récite la seconde oraison qu'il termine toujours par la grande conclusion.

Cette rubrique générale comporte cependant des exceptions. Il est des cas où l'on doit ajouter à l'oraison du jour, *sous la même conclusion*, la seconde commémoraison : c'est quand la messe récitée tient la place d'une autre qui régulièrement aurait dû être célébrée, mais qui dans l'occurrence ne le peut, ou bien parce qu'elle n'a

[1] *Allocution à la Visitation de Meaux*, mai 1700. (*Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, t. VI, p. 542).

[1] Cf. *Codex*, can. 413 § 2 et can. 610 § 2.
[2] S. R. C., 9 avril 1900, n. 4053, ad 3.

pas de formulaire complet, mais uniquement les oraisons (ainsi l'oraison de la messe d'actions de grâces doit être ajoutée à l'oraison de la messe récitée, sous la même conclusion, puisqu'elle n'a pas un texte complet), ou bien parce que le rite du jour ne permet pas cette messe votive. L'oraison ajoutée sous la première conclusion est donc toujours l'oraison d'une messe empêchée, à laquelle on en a substitué une autre.

Ainsi, on ajoutera à l'oraison du jour *sous la même conclusion :* — l'oraison d'une messe votive solennelle *pro re gravi et publica simul causa* empêchée en certains cas par l'office occurrent (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 3) ; — l'oraison de la messe *pro sponso et sponsa* même à une fête de 1re classe, aux jours qui prohibent la messe de mariage (*Ibid.*, tit. II, n. 2) ; — l'oraison de la messe votive du Sacré-Cœur empêchée par une fête de 1re classe autre qu'une fête de Notre-Seigneur, ou par la férie 6e de l'octave de la Pentecôte (S. R. C., *Hildesien.*, 16 juin 1922, n. 4372, ad 14 et 15) ; — l'oraison du patron principal, du titulaire ou de la Dédicace de l'église propre, du titulaire ou du fondateur de la Congrégation, quand la solennité coïncide avec un dimanche majeur ou avec un dimanche occupé par une fête de 1re classe autre que les fêtes primaires du Seigneur de l'Eglise universelle, mais seulement à la messe chantée, et non à une messe simplement lue. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, ad 2 ; Nouv. rub., tit. IV, n. 3) ; — enfin l'oraison du St-Sacrement comme il va être dit.

b) L'oraison du St-Sacrement s'unit *sous une seule conclusion* à l'oraison du jour des messes *chantées* devant le St-Sacrement exposé publiquement, aux fêtes doubles de 1re et de 2e classe, le dimanche des Rameaux, aux Vigiles de Noël et de la Pentecôte, quand il n'y a pas de mémoire ; sinon, elle se place à la suite des commémoraisons occurrentes [1].

Quand on doit dire à la messe une oraison commandée *pro re gravi*, l'oraison du St-Sacrement s'ajoute *sous la même conclusion*, non à l'oraison impérée qui est récitée la dernière, mais à l'oraison de la messe du jour. (S. R. C., 22 avril 1871, n. 3245, ad 2).

Aux messes *chantées* des doubles, on dit l'oraison du St-Sacrement *sous une conclusion distincte*. (De Herdt, Van der Stappen).

Aux messes *privées*, elle s'omet aux fêtes de 1re et de 2e cl., du dimanche des Rameaux, des Vigiles de Noël et de la Pentecôte. (S. R. C., 2 déc. 1684, n. 1743, ad 4 ; 2 sept. 1741, n. 2365, ad 1 ; 7 août 1880, n. 3517). Mais aux messes privées, célébrées durant les Quarante-Heures à l'autel de l'exposition, elle est dite sous une *conclusion distincte*, quelle que soit la solennité de la fête occurrente. (S. R. C., 27 avril 1917, ad 3).

Nota. — L'oraison du St-Sacrement ne se dit point, *ob identitatem mysterii*, aux messes du Sacré-Cœur, du Précieux Sang, de l'Invention et de l'Exaltation de la Sainte-Croix, du Saint Rédempteur et des Instruments de la Passion (S. R. C., 7 mai 1746, n. 2390, ad 5 ; 3 juillet 1896, n. 3924, ad 4) ; ni à celles de la Commémoraison de tous les fidèles défunts (S. R. C., 27 avril 1927, ad 3).

[1] S. R. C., 23 juin 1736, n. 2323, ad 1 ; 16 fév. 1737, n. 2327, ad 1 ; 3 mars 1761, n. 2461, ad 3 ; 18 déc. 1779, n. 2515, ad 1.

Ad III. Quand, après la bénédiction, le St-Sacrement est renfermé dans le tabernacle, la fonction liturgique est terminée, et l'officiant est libre de retourner immédiatement à la sacristie ou d'attendre, au pied de l'autel, la fin du chant soit du *Laudate* ou de l'*Adoremus*, soit d'un cantique.

Q. — 1o *a)* A la messe conventuelle autorisée par indult devant le St-Sacrement exposé, quels jours doit-on dire l'oraison du St-Sacrement, et comment ? Quels jours doit-on l'omettre ?

b) Aux messes privées célébrées après la messe conventuelle à l'autel de l'exposition, à quoi est tenu le prêtre en ce qui concerne l'oraison du St-Sacrement ?

2o Cette exposition quotidienne (de 7 h. à 18 h.) exige-t-elle *douze* cierges de cire, ou peut-on se contenter de *dix* cierges et de deux ampoules électriques ?

3o Quand on expose le St-Sacrement, faut-il faire les encensements après avoir mis l'ostensoir au lieu de l'exposition, ou les faire, l'ostensoir étant au milieu de l'autel ?

4o Dans une communauté (Frères de la Doctrine chrétienne), chaque jour, à la fin de l'action de grâces, on récite la prière « O bon et très doux Jésus... » que l'on fait suivre d'un *Pater, Ave* et *Gloria Patri*. Est-ce suffisant pour le gain de l'indulgence plénière ?

5o Pourriez-vous m'indiquer un *Cérémonial* pour la messe solennelle de l'évêque, marquant les diverses fonctions des ministres ?

R. — Ad I. *a)* La messe conventuelle, fût-elle simplement lue, ne doit pas être considérée comme messe privée, mais elle est assimilée aux messes chantées. (S. R. C., 7 déc. 1888, n. 3697, ad 7 ; 19 janv. 1906, n. 4177, ad 2). Aussi, à cette messe célébrée devant le St-Sacrement exposé publiquement, on *doit* ajouter à l'oraison du jour l'oraison *Deus qui nobis*, même aux fêtes de Notre-Seigneur qui n'ont pas de rapport avec l'Eucharistie. Mais on l'omet, *ob identitatem mysterii*, aux messes du Sacré-Cœur, du Précieux Sang, de l'Invention et de l'Exaltation de la Sainte Croix, du Saint Rédempteur et des Instruments de la Passion. Un décret du 3 juillet 1896, n. 3924, ad IV, le dit formellement :

« Commemoratio Ssmi Sacramenti facienda in Missa coram Ssmo exposito, servatis Rubricis, non excluditur in Festis Domini, juxta Decreta, dummodo non versetur in eodem mysterio. Hinc quæritur : An prædicta Commemoratio omittenda sit in Festis et infra Octavas Nativitatis, Epiphaniæ, Paschatis, Ascensionis, Circumcisionis et Transfigurationis Domini ; itemque in Festis SS. Nominis Jesu, SS. Redemptoris et Passionis Domini, prouti ex Decretis omittitur in Festis SS. Cordis Jesu et Pretiosissimi Sanguinis ? »

Resp. « Ad IV. Commemorationem Ssmi Sacramenti, ob identitatem Mysterii, solummodo omittendam esse in Festis Passionis, Crucis, Ssmi Redemptoris, Ssmi Cordis Jesu et Pretiosissimi Sanguinis. »

Où se place cette oraison ? Elle se place après les oraisons imposées par la rubrique (mémoires

ou oraisons du temps), mais avant les oraisons commandées par l'Ordinaire (S. R. C., 22 avril 1871, n. 3245, ad 1). Elle s'unit à l'oraison de la messe *sous une seule conclusion* le dimanche des Rameaux, les vigiles de Noël et de la Pentecôte, aux fêtes de 1re et de 2e cl. quand la messe ne comporte pas de commémoraisons à faire ; mais s'il y a d'autres commémoraisons à faire aux fêtes de 1re et de 2e cl., l'oraison du St-Sacrement se dit après ces mémoires occurrentes.

b) Le prêtre qui célèbre une messe basse à l'autel de l'exposition, *peut* ajouter l'oraison du St-Sacrement, toujours sous une conclusion distincte, excepté aux messes mentionnées ci-dessus, *ob identitatem mysterii ;* aux messes des fêtes de 1re et de 2e cl. ; et aux messes des jours qui excluent toute mémoire, c'est-à-dire le dimanche des Rameaux et les vigiles de Noël et de la Pentecôte.

Ad II. Cette exposition vraiment solennelle requiert le nombre de cierges exigés. Combien faut-il de cierges à l'autel pour une exposition solennelle ? Aucun décret authentique et général n'a été porté sur ce point. Aussi les liturgistes doivent s'inspirer des différentes décisions données par la S. C. des Rites pour établir les principes que le P. Hægy résume ainsi : « C'est à l'Ordinaire qu'il appartient de déterminer conformément aux décrets le nombre minimum de cierges requis pendant l'exposition solennelle du Saint-Sacrement (S. R. C., 30 juill. 1910, n. 4257, ad 4). Or un décret (S. R. C., 8 fév. 1879, n. 3480) fixe ce nombre à douze, même pour les églises pauvres. — La S. C. R. (15 mars 1698, n. 1992) a permis, il est vrai, d'exposer publiquement le Saint-Sacrement avec seulement six cierges apparents ; mais il s'agissait, dans le cas, d'une exposition faite *ad instar prœcenii*, c'est-à-dire pour laquelle un grand nombre de cierges brûlaient derrière un transparent. On ne saurait donc s'autoriser de ce décret pour d'autres sortes d'expositions plus ou moins solennelles. » (*Manuel de liturgie* etc., 12e édit., t. I, p. 555, note 2) [1].

En tous cas, les ampoules électriques ne peuvent remplacer les cierges de cire requis pour l'exposition solennelle. Les décrets sont formels, ils disent que « *lux electrica* vetita est, non solum una cum candelis ex cera super Altari, juxta 4097, sed etiam loco candelarum... quæ coram SSmo Sacramento... præscriptæ sunt. » (S. R. C., 4 juin 1895, n. 4859 ; 22 nov. 1907, n. 4206 ; 17 janv. 1908, n. 4210, ad 1. — Cf. *Ami*, 1925, p. 776 et 777 ; 1926, p. 348 ; *Ephemerides liturgicæ* 1924, p. 218).

Ad III. La plupart des liturgistes enseignent que l'encensement ne doit être fait qu'après avoir placé l'ostensoir dans la niche ou sur le trône de l'exposition. Telle est, du reste, la pratique romaine, qui semble être consacrée par un décret de la S. C. du 5 juill. 1907, n. 4202, ad 1 : « ... Quoad expositionem vero in Ostensorio, duplicem incensationem requiri, unam post expositum SSmum Sacramentum... »

Ad IV. Depuis la publication du *Codex*, des auteurs sérieux prétendent qu'il suffit de dire un *seul Pater*, même sans *Ave* ni *Gloria Patri*. Dans un article fort documenté de la *Linzer Quartalschrift*, le P. Bremer, S. J., l'affirme absolument. Il s'appuie sur le texte du canon 934 qui dit : *oratio vocalis*, donc au singulier, tandis que dans les décisions précédentes on parlait toujours de *preces*, au pluriel. Il cite ensuite un texte du cardinal Gennari (*Quest. theol.-mor.*) qui dit formellement en 1907 : « Il suffit de réciter un *Pater*, *Ave* et *Gloria* selon l'intention du Saint-Père. » Il démontre la valeur des prières courtes dans l'Evangile et dans la pratique des indulgences, puisque souvent l'Eglise attache les indulgences les plus riches aux prières les plus brèves.

Le P. Noldin, S. J., écrit dans sa dernière édition : « *Dubitari nequit, quin ex novo Codice, unum* Pater *ad indulgentiam lucrandam sufficiat.* »

L'*Ami*, en 1923, p. 557, dit : « Théoriquement un *Pater* et un *Ave*, surtout récités avec lenteur et grande dévotion, seraient peut-être suffisants. En pratique, nous conseillons de ne point peser si minutieusement ce que nous offrons au Bon Dieu, et d'aller au moins jusqu'à trois *Pater* et *Ave*, si l'on n'y met qu'une dévotion ordinaire. »

Ad V. Prenez *Le Ceremonial* d'Hébert, qui forme le 3e volume de ses *Leçons de liturgie*, Paris, Berche et Pagis, 14 francs.

Q. — 1° Combien faut-il dire d'oraisons aux messes quotidiennes chantées de *Requiem ?*

2° Doit-on dire aux messes chantées du jour, ou aux messes votives, autant d'oraisons qu'aux messes basses ?

R. — Ad I. Les nouvelles Rubriques du Missel, Tit. III, n. 10, enseignent qu'il faut chanter à ces messes trois oraisons, ni plus, ni moins.

Elles déterminent quelles sont ces oraisons. — Quand la messe est célébrée pour les défunts en général, v. g. les âmes du Purgatoire, on dit les trois oraisons assignées aux messes quotidiennes, sans rien y changer. — Quand la messe est célébrée à l'intention d'un ou de plusieurs défunts nettement désignés, la première oraison est celle qui convient à ce défunt ou à ces défunts ; toutefois, si ces personnes déterminées forment une collectivité ou ne sont pas indiquées, on prend l'oraison *Deus veniæ largitor*. La seconde est *ad libitum*, au choix du célébrant. La troisième *Fidelium* pour tous les défunts. Aux messes chantées, la prose *Dies iræ* est obligatoire [1].

Ad II. En règle générale, on dit aux messes chantées le même nombre d'oraisons qu'aux messes basses, mais cette règle comporte des exceptions.

1° Aux messes chantées des fêtes de 1re classe, on omet les mémoires du 8e jour d'une octave

[1] Hébert, dans son *Cérémonial*, dit qu' « on peut s'en remettre aux règlements diocésains. Le minimum exigé est six cierges continuellement allumés. » (*Cérémonial*, n. 486).

[1] Un décret du 30 juin 1896, n. 3920, avait déjà donné cet enseignement.

commune, d'une fête double majeure, double mineure, ou semi-double occurrente simplifiée, mémoires qui sont faites aux messes basses privées. Toutefois, le jour de Noël, à la messe de l'aurore chantée, on fait mémoire de Ste Anastasie. (S. R. C., 13 décembre 1895, n. 3876, ad 2).

2° Aux messes chantées des fêtes de 2e classe, on omet la mémoire d'une fête simple, et d'un jour octave simple. (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 1).

3° Aux messes votives *privées* chantées, on ne dit que trois oraisons, tandis qu'aux messes basses on peut en dire cinq ou sept.

Q. — Dans un monastère de religieuses cloîtrées, le tabernacle a, du côté du chœur situé derrière l'autel, une porte qui s'ouvre et se referme au moyen d'une manivelle. Pendant la messe, l'aumônier place au fond du tabernacle le St-Sacrement dans l'ostensoir. Aux jours d'exposition pour la communauté, sans aucune intervention du prêtre, sans autre cérémonie que le chant d'un motet, une des religieuses tourne la manivelle, la porte s'ouvre et le St-Sacrement se trouve exposé.

1° Cette coutume peut-elle être tolérée ?

2° Le prêtre peut-il se prêter à ce mode d'exposition ?

R. — Ce mode d'exposition, quelque peu irrévérencieux, ne peut être gardé. La S. C. des Rites a répondu, pour un cas analogue, que malgré son ancienneté immémoriale, la coutume ne pouvait être continuée. Un vicaire général de Colima (Mexique) avait proposé le doute suivant :

« Variis in ecclesiis Diœceseos Colimen. jam inde ab immemorabili tempore mos viget, juxta quem in expositione SS. Eucharistiæ Sacramenti velum extensum in tabernaculo expositionis plicatur ; et ipsum in repositione explicatur, media chordulæ cujusdam distensione in expositione, aut relaxatione in repositione ; quæ omnia a sacrista vel acolytho peraguntur. *Quæritur :* An continuari possit hæc praxis ? »

Le 12 juillet 1901, n. 4077, ad 1, la S. C. répondit : *Negative*. A juste titre, car le seul ministre de l'exposition du St-Sacrement est le prêtre ou le diacre. (*Codex*. can. 1274, § 2, et S. R. C., 11 sept. 1847, n. 2951, ad 9 ; 13 nov. 1903, n. 4194, ad 3).

De plus, pour une exposition qui dure un certain temps, le St-Sacrement doit être placé sur un trône, à moins que l'autel ne soit surmonté d'un ciborium ou d'un baldaquin. L'encensement est de rigueur. (S. R. C., 30 juin 1883, n. 3580, ad 6 ; 5 juill. 1907, n. 4202, ad 1). Toutes choses qui font défaut dans ce mode d'exposition. Aussi il faut l'abolir, et c'est le devoir de l'aumônier de remettre tout en ordre, et désormais de faire l'exposition conformément aux rites liturgiques.

Ce mode d'exposition réprouvé ne doit pas être comparé à l'autorisation donnée aux Clarisses, sur la demande de Mgr de Cambrai, d'avoir l'ostensoir en permanence dans une cellule ménagée dans le mur qui sépare le sanctuaire du chœur des religieuses, avec le droit d'ouvrir à des heures déterminées, pour adorer la sainte Eucharistie, la porte qui donne sur le chœur de la communauté. (S. R. C., 11 déc. 1885, n. 3848, ad 1).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, publié sous la direction de Dom Cabrol et de Dom Leclercq. — Fasc LXXII-LXXIII, *Inscriptions (Recueils d')-Invitatoire ;* LXXIV-LXXV, *Iona-Itinéraires ;* LXXVI-LXXVII, *Itinéraires-Jérusalem*. — Paris, Letouzey.

Nous avons, dans la recension précédente (1er juillet 1926, p. 412 et suiv.), analysé la première partie du long travail de dom Leclercq consacré à l'*Histoire des Recueils d'Inscriptions* et qui conduisait jusqu'au milieu du XVIe s. Le fascicule double LXXII LXXIII reprend l'historique à cette date avec le *Corpus* de James Gruter. Quant à l'épigraphie chrétienne, on la dédaignait; les rares inscriptions qui la représentaient alors eussent d'ailleurs malaisément soutenu la comparaison avec les monuments païens nombreux et encore magnifiques. C'est la découverte et l'exploration des Catacombes qui fit cesser la situation inférieure de l'épigraphie chrétienne, réduite au rôle de parente pauvre. Jusque vers la fin du XVIe siècle, exception faite pour quelques poèmes damasiens transcrits dans les sylloges par les anciens pèlerins du VIe au IXe siècle, on peut dire qu'aucune inscription souterraine n'avait été copiée et étudiée.

Le 31 mai 1578, la nouvelle se répandit à Rome de la découverte d'une sépulture chrétienne souterraine sur la voie Salaria; on s'y précipita et de ce jour fut forgée l'expression de *Roma sotterranea*.

C'est au XIXe siecle seulement que l'on a compris enfin la portée de l'épigraphie. Les philologues de tous les pays du monde, Italie comprise, à très peu d'exceptions près, ignoraient encore les choses les plus simples. Un savant empruntait sans sourciller à Spon ou à Millin une lecture d'inscription plaçant à Lyon *trois cents augures !* Dureau de la Malle s'extasiait sur la faveur inouïe d'un personnage qu'il croyait avoir exercé *à la fois* toutes les magistratures, parce qu'il les voyait énumérées dans son *Cursus honorum*. Dans les éditions des auteurs classiques, dans les traductions prétendues savantes du XIXe siècle, que d'erreurs sur les faits quotidiens de la vie publique et privée des Romains ! Panckoucke imagine un « préfet de la Germanie inférieure » ; Burnouf trébuche sur le texte de Tacite et Orelli sur celui de Cicéron. Les titres, les fonctions, sont pris au hasard les uns pour les autres. Combien de procurateurs sont mués au hasard en gouverneurs et en proconsuls !

C'est Bartolomeo Borghesi qui, à force de patientes recherches, de sévère discipline, d'ingénieuse critique, par la précision des méthodes, la comparaison des textes, la justesse des rapprochements a fait, pour ainsi dire, de l'épigraphie une science exacte où tout se déduit et s'enchaîne. Mais ce n'est pas lui encore qui put réaliser le *Corpus* qu'il appelait de tous ses vœux.

Le projet commença à prendre corps à Paris vers 1835. Mais les lenteurs et les rivalités académiques entravèrent sa réalisation. L'Allemagne en profita. Théodore Mommsen (1817 1903), danois animé d'une haine furibonde contre la France, s'efforça de lui dérober la gloire de l'exécuter. Ce qui n'empêche qu'« on vit un jour ce robuste vieillard entouré, fêté, adulé comme un triomphateur par l'Université de France, glorifié, exalté, divinisé presque par les Académies, et cela en pleine Sorbonne, ce Mont sacré, ou qui devrait l'être, de la science, du patriotisme et de la dignité. Le *Temps* assure que Mommsen en avait été ému ; il n'y eut pas que lui, mais aussi des Français qui le furent, eux, mais de surprise et de tristesse ! Enfin après ce pi-

toyable spectacle de la servile platitude de l'Institut de France, il fut, longtemps après, permis de lire avec un sursaut de fierté l'étude sévère de R. Pichon sur *Mommsen et la mentalité allemande (Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1915). »

Le *Corpus inscriptionum latinarum* fut donc imprimé à Berlin. L'Institut spécial chargé de sa rédaction, après avoir eu un caractère international, devint en 1871 un établissement officiel et prussien, puis impérial en 1874. Sur la méthode suivie pour la critique et le classement des inscriptions, sur le contenu des différents volumes, les spécialistes trouveront ici de très amples et précieux détails.

C'est à Mazarin, comme l'on sait, que le palais de l'*Institut* doit sa fondation Si dom Leclercq donne ici le bref historique de cette institution, c'est qu'elle « offre un certain intérêt » pour les études d'archéologie religieuse. Mazarin se savait perdu et sur le point de laisser cette scandaleuse fortune dont il n'eût pas fallu que le public connût les origines ; il voulut fonder un établissement « où il mettrait, à défaut de piété, toute la vanité possible. » Ce fut le *Collège des Quatre-Nations*. En 1805 un décret impérial attribuait à l'Institut de France, établi en 1795 96 par la Convention, les bâtiments du palais Mazarin Comme l'Académie française, l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres remontait beaucoup plus haut que la création de l'Institut. C'est au temps de Colbert qu'elle prit naissance et, tout comme l'autre Académie, par degrés. Elle commença officiellement ses travaux le 19 juillet 1701 ; depuis lors elle en élargit petit à petit le champ. Pendant la Révolution elle perdit sur l'échafaud quelques-uns de ses membres ; des survivants, un bon nombre réussirent à se faire admettre, lors de la fondation de l'Institut, dans la nouvelle *classe* qui correspondait à leur spécialité. On devine bien que dom Leclercq ne fait pas l'historique de l'Académie des Inscriptions sans y glisser quelques insinuations malicieuses, et se gausser de certain « savant de marque » ; les souscripteurs du *Dictionnaire* auront le plaisir de les lire *in extenso*.

C'est dom Leclercq qui s'est également chargé des études suivantes : les *Institutes*, l'*Instruction publique*, les *Instruments de musique*, l'*Intolérance*, l'*Invasion arabe*, l'*Invasion germanique*, les *Inventaires liturgiques*. Quelques colonnes de dom Cabrol sur l'*Invitatoire* achèvent, avec le fascicule LXXIII la I^re Partie du t. VII.

Loin de se tenir à l'écart de la société de leur temps, les fidèles des premiers siècles y vivaient avec un souci de prosélytisme qui les obligeait à fréquenter même ceux qu'ils n'aimaient ou n'estimaient pas. « Ils acceptaient tout de la civilisation romaine, sauf l'idolâtrie et la licence des mœurs. » De là, pour eux, l'obligation de bénéficier de l'éducation et de l'instruction de leur époque. Et, qu'on ne se fasse pas illusion, l'instruction était très répandue; un seul exemple le prouvera : dans les armées romaines, le mot d'ordre, au lieu d'être communiqué oralement, était inscrit sur des tablettes que l'on passait de rang en rang ; l'immense majorité des soldats était donc en mesure de les lire. Des textes juridiques prévoient trois rhéteurs ou sophistes et trois grammairiens dans les petites villes, cinq rhéteurs et cinq grammairiens dans les grandes ; mais on sait que ces chiffres étaient parfois très largement dépassés.

Les chrétiens, pour leur part, ont possédé des orateurs de grand talent, des grammairiens, des rhéteurs, des médecins, des maîtres de philosophie. L'histoire et l'épigraphie nous ont conservé les noms de professeurs chrétiens et l'un d'eux, S. Cassien, dont le *Bréviaire* résume la vie, fut martyrisé par ses propres élèves à Imola où il était maître d'école. C'est un patron tout indiqué pour les professeurs ! Le nombre et l'influence des rhéteurs chrétiens parurent même si redoutables à l'empereur Julien qu'il entreprit de restreindre la liberté d'enseignement. Il reprochait aux maîtres chrétiens, en expliquant les auteurs païens, de les taxer « d'impiété, de folie et d'erreur. » Ces reproches, du moins, nous font connaître comment les professeurs chrétiens comprenaient leur rôle et utilisaient les anciens programmes.

A propos des *Instruments de la Passion*, dom Leclercq déclare laisser à d'autres le souci d'étudier l'authenticité des reliques de ce genre et se limite à l'histoire et à la description de ces instruments dans l'archéologie chrétienne.

L'article suivant se recommande aux musiciens par la richesse de la documentation. Une bonne partie de l'exposé est consacrée au principal et au plus beau des *Instruments de musique*, à l'orgue. C'est chez les Grecs, et non pas chez les Hébreux, que l'orgue semble avoir pris naissance et peut-être l'humble flûte de Pan se trouve-t-elle à son origine. On attribue à Ctésibius (247 222 av. J.-C.) l'invention première qui consista à faire pénétrer l'air dans les tuyaux, non plus avec la bouche, mais par l'action de l'eau. Au I^er siècle de notre ère, l'orgue hydraulique ou hydraule était connu et employé par les Romains ; mais ce n'était encore qu'un objet de curiosité que l'on exhibait dans les cirques et dans les amphithéâtres. Il céda assez vite la place, en raison de sa complication, à l'orgue pneumatique mû par un soufflet. A l'époque romano-byzantine, ce dernier devient l'instrument par excellence, τό ὄργανον. Mais il ne pénétra dans les églises qu'après avoir longtemps supporté l'hostilité de certains évêques.

Les deux grands travaux successifs sur l'*Invasion arabe* et l'*Invasion germanique* constituent deux de ces beaux tableaux d'histoire, précis et mouvementés, comme dom Leclercq sait les tracer. La richesse de renseignements que l'on y rencontre est particulièrement remarquable, mais elle ne nous étonne plus de la part du grand érudit.

Ce sont ces mêmes qualités qui distinguent les vastes dissertations des Fasc. LXXIV-LXXV sur *Iona*, l'*Irlande*, l'*Italie*, les *Itinéraires*, et, au Fasc. suivant, les *Ivoires*. Pareille érudition est proprement prodigieuse et digne des grands Bénédictins du XVII^e siècle.

Au mot ΙΧΘΥΣ, le même auteur retrace d'abord, d'après les documents antiques, les vertus magiques attribuées au poisson par les anciennes populations de Chaldée, par les Egyptiens, les Assyriens et les Etrusques. Cet animal qui vit au milieu d'un élément où l'homme ne peut respirer et qui meurt là où l'homme trouve les conditions normales de la vie, devait provoquer l'étonnement et susciter des superstitions. On en faisait des talismans ; on le gravait sur des pierres précieuses pour obtenir des effets magiques.

L'obscurité commence lorsque l'on cherche à savoir où, quand et comment les chrétiens commencèrent à utiliser ce symbole pour traduire l'objet de leur foi tout en le dissimulant à ceux dont ils redoutaient la malveillance. Dom Leclercq ne semble pas favorable à la conclusion de Dom Pitra qui, à la suite d'une enquête historique et monumentale assez étendue, était arrivé à cette conclusion que le symbole du poisson n'avait aucun rapport avec les sources païennes. Cependant, bien qu'il ne se résume, à son habitude, dans aucune conclusion ferme, il semble se rallier à la théorie de Fr. J. Dœlger : le symbole du poisson employé pour désigner les chrétiens, les baptisés, a sa source dans l'Evangile; c'est une des métaphores chrétiennes les plus anciennes ; de là elle a passé dans l'art chrétien qui figure, aux Catacombes, le baptême par des scènes de pêche. Mais comment l'image a-t-elle été transportée des fidèles au Christ ? Comment le Christ est-il devenu lui-même le poisson ? Ce serait encore du baptême que serait issue cette image : le Christ présent dans l'eau lui donne la vertu d'engendrer des chrétiens; ils sont les *pisciculi* et lui le *Piscis* par excellence, l'ἰχθύς. De là, le symbole est passé tout naturellement à l'Eucharistie, mais non point par un souvenir, comme on l'a prétendu, des cultes d'Atargatis

ou des Cabires, dont les initiés se nourrissaient de poissons sacrés; par opposition à ces cultes, au contraire, et c'est ce qui explique des textes fameux comme celui de Tertullien et les inscriptions d'Abercius et de Pectorius. Le Christ est le vrai Poisson de source, « très grand, très pur », que l'Eglise donnait « aux amis. »

Signalons enfin la remarquable et savoureuse monographie de *S. Jérôme* (reproduite depuis en volume à part).

Georges Hardy. **Le Cardinal de Fleury et le Mouvement janséniste.** — Grand in-8° de IX-360 p., 35 f. — Paris, Champion.

Ce livre retrace une des phases les plus intéressantes de la controverse janséniste, en France, au XVIII[e] siècle. Il est curieux de constater qu'à ce moment Jansénistes et Gallicans font cause commune. Pouvait-il d'ailleurs en être autrement, puisqu'il s'agissait, en somme, en refusant de se soumettre à la bulle *Unigenitus*, de lutter contre l'autorité pontificale, d'en limiter le pouvoir et l'étendue ? Le Parlement lui-même, jaloux de sauvegarder la souveraineté de l'Etat, se posait fréquemment en défenseur des libertés gallicanes et intervint plusieurs fois, à ce titre, dans les querelles jansénistes.

La belle étude de M. Hardy cherche à préciser, en ces conflits politico-religieux, l'attitude des ministres de Louis XV, et notamment l'évêque de Fréjus, devenu précepteur du jeune roi, premier ministre en 1726 et cardinal peu après. Le problème qui se pose à Fleury est celui ci : comment obtenir des jansénistes l'acceptation de la Bulle *Unigenitus* sans cependant compromettre les libertés de l'Eglise Gallicane?

Toute la diplomatie du cardinal consistera à obtenir par lui-même la soumission à la Bulle, sans faire intervenir l'autorité romaine. Parmi les récalcitrants, le plus en vue était l'archevêque de Paris, le cardinal de Noailles. Très attaché aux doctrines jansénistes, l'archevêque, affaibli par l'âge et circonvenu par son entourage, principalement par son neveu André-Maurice de Noailles, et par sa nièce la maréchale de Grammont, n'était plus capable de défendre jusqu'au bout son sentiment; mais il usait sans cesse de faux-fuyants et d'atermoiements. A peine a-t-il formulé un désaveu qu'il le retire et presque aussitôt le renouvelle. Un instant Noailles rêva de chercher un accommodement direct avec le pape : c'eût été du coup ruiner la politique de Fleury. Celui-ci mit donc tout en œuvre pour rendre impossible un tel arrangement. Il provoqua autour de l'archevêque un isolement démoralisateur, le fit abandonner par ses meilleurs soutiens, fit exercer par l'entourage du prélat une pression habile, sut profiter, pour provoquer l'intimidation, des mesures coercitives prises par le concile d'Embrun contre l'évêque de Senez. Enfin, le 11 octobre 1728, Noailles signait le mandement où il déclarait accepter la bulle *Unigenitus*. Fleury triomphait : la mort du cardinal de Noailles accrut encore ce triomphe, car le siège de Paris fut accordé, grâce à l'habile intervention du cardinal-ministre, à M. de Vintimille, archevêque d'Aix, prélat zélé pour la Constitution *Unigenitus*.

Le 24 mars 1730, Fleury obtient du roi un édit faisant de la bulle *Unigenitus* une loi de l'Etat. Mais les parlementaires prennent fait et cause pour les jansénistes : le Parlement défend la cause des curés (affaire d'Orléans) qui s'élèvent contre les mesures antijansénistes de leurs évêques; il refuse d'enregistrer l'édit du 24 mars 1730, et ne le fait que contraint par un lit de justice; pour affirmer son gallicanisme, le Parlement fait saisir les exemplaires de la « légende » du bréviaire consacrée à glorifier l'ultramontanisme de Grégoire VII, et interrompre, chez Coignard, l'impression du bréviaire où se trouve la nouvelle légende. Politique et habile, Fleury tolère cette condamnation comme « attentatoire à l'autorité royale. » Mais cette politique et cette habileté ne lui servent de rien : l'audace des magistrats, soutenus par les avocats, ne fit que s'accroître : « Avec le Parlement, écrit M. Hardy (p. 351), le jansénisme allait s'évader du domaine purement théologique et devenir essentiellement un parti gallican, et son hostilité gallicane à la façon des « magistrats » se déclara non seulement contre les prétentions ultramontaines, mais encore contre les prétentions épiscopales. Le jansénisme parlementaire prit donc le caractère d'une opposition politique plutôt que d'une opposition religieuse. »

Ainsi le triomphe de Fleury était loin d'être complet : bien plus, le peuple se sentait attiré vers une doctrine qui souffrait persécution et les célèbres convulsions du cimetière de Saint-Médard achevèrent de donner au jansénisme un regain de popularité. Fleury fit fermer le cimetière et pensa ainsi mettre un terme aux manifestations. De son côté, Vintimille s'attaquait aux *Nouvelles Ecclésiastiques,* journal janséniste qui entretenait l'agitation. La tactique du cardinal-ministre fut d'imposer désormais le silence aux jansénistes, aux parlementaires, aux évêques eux-mêmes ; il obligea les congrégations religieuses qui avaient été séduites, à se soumettre; les maîtres des diverses Universités du Royaume et principalement de l'Université de Paris durent garder le calme; bref, Fleury finit par obtenir la paix.

Dans la question du refus des sacrements aux jansénistes obstinés et de la privation de sépulture ecclésiastique, Fleury intervint près des évêques pour empêcher ou limiter ces refus et privation et interdit en ces questions purement religieuses l'ingérence du Parlement et des autres tribunaux séculiers. « Ainsi, jusqu'au terme de sa carrière politique, le cardinal de Fleury demeure attaché à ces demi-mesures, qui sauvegardent l'autorité de la Bulle sans révolter l'opinion, et jusqu'au terme de sa carrière, il conserve assez de crédit pour résoudre par arrêts du Conseil toutes les difficultés que pouvait en provoquer l'application » (p. 340). Par ces procédés il sut rétablir une sorte de paix : les derniers moments du ministère de Fleury sont, au point de vue religieux, une période fort paisible.

Le jugement porté par M. Hardy sur le cardinal de Fleury est néanmoins, au point de vue religieux, assez sévère : « La politique religieuse de Fleury, écrit il, est plus politique que religieuse... Fleury s'occupe assez peu des conditions de catholicité intérieure ; il ne cherche guère à convaincre, il étouffe. Il n'encourage pas les refus de sacrements, qui amènent le prêtre à scruter le fond des consciences ; il désapprouve les rigueurs excessives, les inquisitions scrupuleuses ; il voudrait empêcher les maladroites déclamations des évêques constitutionnaires qui provoquent les opposants à la riposte. Le but de tous ses efforts, c'est le silence.

« Contrairement à quelques apparences, ce n'est donc pas la doctrine constitutionnaire, c'est l'ordre public qu'il faut regarder comme le principe de la politique religieuse de Fleury. Pour faire régner l'ordre public, on avait essayé la conciliation ; la conciliation avait échoué. Fleury, fort de cette expérience, prétend fonder l'ordre public, non plus sur des compromis, mais sur une victoire, et l'arme qui lui paraît la plus sûre pour cette bataille qu'il engage, c'est la Bulle » (p. 345).

Toutefois, dans cette lutte contre le Jansénisme, M. Hardy trouve Fleury « plus fin, plus délié que profondément intelligent : s'il a dans l'esprit la souplesse d'un duelliste, il est dénué de cette puissance de jugement, de cette rapidité de conception, de cette faculté de prévision qui distingue les grands hommes d'Etat aussi bien que les grands hommes de guerre; il n'a pas vu, lui gallican, qu'à préparer le triomphe de la Bulle, il servait les prétentions ultramontaines bien plus que l'autorité royale; il n'a jamais eu qu'une po-

litique d'occasion, au jour le jour, — par défaut de courage sans doute, certainement aussi par étroitesse de pensée » (p. 347).

Quelles qu'aient été les attitudes politiques de Fleury, — hésitation, souplesse et ténacité à la fois ; — quelque jugement qu'on doive porter sur les moyens, souvent durs et parfois impitoyables, employés par lui pour réduire les jansénistes, on peut regretter que l'étude de M. Hardy s'inspire trop uniquement des sources françaises (archives du Ministère des Affaires Etrangères, manuscrits de la Bibliothèque Nationale, écrits du temps), et n'ait pas accueilli la correspondance des agents du Saint-Siège conservée aux Archives Vaticanes. Involontairement l'auteur s'est laissé influencer en faveur des jansénistes contre les constitutionnaires. Son œuvre est une contribution remarquable à l'histoire religieuse du XVIIIe siècle ; mais on ne saurait en accepter aveuglément toutes les conclusions.

Un aventurier religieux au XVIIIe siècle. **André-Michel Ramsay,** par Albert CHÉREL, professeur à l'Université de Bordeaux. — In-12 de XI 209 p., 8 f. — Paris, Perrin.

L'étude que nous offre M. Chérel jette un jour particulier sur l'attribution, faite au XVIIIe siècle, de l'idée de tolérance à Fénelon [1]. Cette attribution fut l'œuvre de Ramsay, que la doctrine du pur amour conduisit vers l'archevêque de Cambrai. André Michel Ramsay, né en 1686 en Ecosse, fit ses études en belles-lettres et en philosophie à l'université d'Edimbourg. Le heurt des doctrines religieuses, alors en vogue, le conduisit, à l'âge de dix neuf ans, au socinianisme, puis au tolérantisme le plus outré, enfin au pyrrhonisme universel. En 1708, il alla à Londres, où il s'appliqua à l'étude de la langue française et par là conçut du goût pour Fénelon. En 1709, il « quitta Londres à l'insu de tous ses amis, passa en Hollande, où il entra dans une grande liaison avec le célèbre Poiret, ministre français réfugié. » La guerre et la difficulté d'obtenir des passeports l'empêchèrent de joindre l'archevêque de Cambrai aussitôt qu'il l'aurait voulu. Il n'est près de Fénelon qu'au mois d'août 1709 : c'est près du célèbre prélat qu'il se convertit au catholicisme.

Ces variations si rapides et si imprévues montrent l'inquiétude, l'encombrement, régnant en maîtres dans la carrière religieuse et philosophique de Ramsay. Il est anglican ; il devient sceptique ; il se convertit au pur amour protestant près de Poiret, et auprès de Fénelon au pur amour catholique. Il devient disciple et secrétaire de Madame Guyon ; il goûte Malebranche, mais revient aux apologistes chrétiens de l'Angleterre, et importe d'Angleterre en France une active propagande... maçonnique !!

« Un tel caractère, dit M. Chérel, n'était pas fait pour déplaire à Fénelon, si ouvert, si accueillant aux idées nouvelles, si prêt à suivre même les simples sur les routes menant à Dieu. Cependant il eût jugé sans doute que Ramsay était auprès du XVIIIe siècle son représentant assez imparfait ; il eût blâmé en Ramsay l'indépendance à l'égard de l'Eglise, le goût pour la Science et les Sciences, le tolérantisme enfin. Non pas assurément que Ramsay professe comme Tindal l'inutilité de la Révélation chrétienne, en montrant « le Christianisme aussi vieux que la Création » : il voit seulement des Chrétiens inconscients dans les sages du Paganisme ; mais son insistance à retrouver les dogmes chrétiens dans toutes les religions anciennes, à faire du symbolisme un caractère inhérent à toute religion, tend à ôter aux Juifs et aux Chrétiens leur privilège de vérité » (p. 192).

L'attitude prise par le « représentant de Fénelon » devait servir au prestige de Fénelon auprès du XVIIIe siècle. L'idée que Ramsay donnait de la tolérance fénelonienne peut être considérée comme l'élément essentiel par lequel il a agi, auprès du XVIIIe siècle tout entier, sur la réputation et pour l'influence de Fénelon. « Au renom de Fénelon, Ramsay, pour ainsi dire, attachait l'idée de tolérance en tous ses divers aspects : tolérance civile, par le récit des conseils au Prétendant anglais ; — tolérance déiste, en montrant surtout une « philosophie sublime, » une adoration de tout l'« Ordre, » dans la religion fénelonienne ; — tolérantisme mystique, lorsqu'il prétendait retrouver chez les Païens le pur amour selon Mme Guyon ; — tolérantisme érudit, en recherchant dans les religions de l'Egypte ou de la Perse le détail précis des dogmes essentiels à l'Ancien et au Nouveau Testament ; — tolérance chrétienne et jésuite en croyant à la possibilité des lumières de grâce chrétienne dans l'âme des Païens ; — tolérantisme maçonnique peut-être » (p. 193).

On comprend que M. Chérel ait écrit son livre avec le dessein d'apporter une contribution à l'histoire plus générale de l'idée de tolérance. De cette histoire — qui nous manque encore — M. Chérel a tracé les grandes lignes dans l'Introduction. Son projet est séduisant, et, lorsqu'il le réalisera, l'auteur apportera aux érudits, curieux des questions religieuses, une réelle et profonde satisfaction. En attendant, il faut nous contenter de le suivre dans sa belle étude sur André-Michel Ramsay. Deux chapitres nous retracent la vie de Ramsay et ses relations avec Fénelon. Plus familière nous devient la pensée de l'« aventurier religieux » en elle-même et dans ses rapports avec celle de l'archevêque, quand nous la saisissons dans l'*Essai sur le gouvernement civil* (ch. III), l'*Histoire de la vie de Fénelon* (ch. IV) et les *Voyages de Cyrus* (ch. V). Le VIe et dernier chapitre esquisse l'aspect des autres œuvres de Ramsay.

Une double table clôt le volume : 1° une quadruple bibliographie méthodique sur la vie de Ramsay : sa formation philosophique et religieuse ; son activité maçonnique ; les sources de ses idées essentielles ; — 2° un Index alphabétique des noms propres.

M. Chérel nous a donné une étude de haute valeur scientifique ; au point de vue religieux et théologique, sa doctrine est des plus sûres et lui fait grand honneur. Peut-être pourrait-on regretter dans l'exposé des idées quelque sécheresse : l'auteur a voulu mettre tant de choses en si peu de mots ! La lecture du livre est cependant facile, et l'érudition abondante qui s'y étale a trouvé un heureux palliatif dans l'emploi de notes fréquentes et variées. En somme, le livre est intéressant, moins à cause de Ramsay qu'à cause de Fénelon, que nul n'avait encore étudié sous cet aspect. Ramsay a déformé Fénelon ; il l'a adapté aux tendances mauvaises encore diffuses dans la première partie du XVIIIe siècle ; il l'a mis à la mode des préjugés en formation. Personnellement, Ramsay est un médiocre ; mais c'est un médiocre qui a eu son heure d'action efficace et contribué à faire dévier le monde.

Apostolat missionnaire de la France. *Conférences données à l'Institut catholique de Paris.* — PREMIÈRE SÉRIE : 1923-1924. In-12 de XXII-310 p. Paris, Téqui. — DEUXIÈME SÉRIE : 1924-1925. In-12 de 320 p., Téqui. — TROISIÈME SÉRIE : 1925-1926. In-12 de XXXV-282 p., 13 f. Bloud et Gay.

L'expansion du catholicisme intéresse l'Eglise tout entière. Mais puisqu'elle constitue une obligation pour tout chrétien, il est bon de connaître quelle a été la part de la France, la Fille aînée de l'Eglise, dans cette œuvre qui marque expressément la catholicité de notre religion. Aussi a-t on applaudi à l'initiative de l'« Union missionnaire du Clergé de Paris » qui, en 1923, pour ébranler l'opinion et développer parmi les catholiques français l'esprit d'apostolat, entreprit de faire donner par les missionnaires eux-mêmes le bilan de leur activité. Mgr Baudrillart a donc ouvert aux conférenciers la salle de conférences de l'Institut catholique.

[1] Cf. *Ami* 1921, p. 91 et suiv.

I. — Pendant l'hiver 1923-1924 se succédèrent, devant un auditoire des plus choisis, des représentants de la plupart des Congrégations ou Ordres de missionnaires. Mgr de Guébriant inaugura la série en parlant de la Chine catholique; puis, on passa en Turquie, dans l'Inde, aux glaces polaires, dans les Missions d'Orient, en Terre Sainte, en Afrique occidentale, dans le Vicariat apostolique du Saint Laurent. Mgr le Roy, supérieur des PP. du St-Esprit, clôtura la série en parlant de l'œuvre d'évangélisation dans les colonies françaises. Cf. *Ami* 19 5, p. 112).

Ces conférences, réunies en un volume, apportent des renseignements du plus haut intérêt sur l'apostolat des diverses régions du globe; elles donnent une idée juste de l'œuvre accomplie et de celle qui reste à exécuter, indiquent les écueils à éviter, les obstacles à surmonter. Elles contribueront à ruiner mainte conception fausse et aideront à apprécier plus exactement le prodigieux effort de nos missionnaires.

II. — La deuxième série est tout aussi remarquable que la première. Signalons tout d'abord, de la part de plusieurs orateurs, le souci de présenter une vue d'ensemble sur l'activité missionnaire dans le monde. Mgr Beaupin a montré dans quelle mesure les divers pays collaborent aujourd'hui à une œuvre à laquelle depuis longtemps la France s'était, à peu près seule, appliquée; il a décrit ce qui, en ces dernières années, avait été fait dans le clergé et parmi les laïques pour y créer une atmosphère favorable à l'idée missionnaire. Mgr de Guébriant redit quelles ont été les origines de la Société des Missions étrangères, et rendit son sujet très actuel en exposant comment les fondateurs de la Société avaient dès le début abordé et tenté de résoudre le problème du clergé indigène. Le F. Gordien, des Frères des Ecoles chrétiennes, expliqua comment son Institut, créé d'abord exclusivement pour l'éducation chrétienne des enfants pauvres de France, fut peu à peu entraîné dans le mouvement missionnaire.

Signalons aussi les monographies : du P. Dhélias, S. J., sur Madagascar; du P. Courtais, mariste, sur les missions de sa congrégation en Océanie; de Mgr Jarousseau, O. M. C., sur la mission des Gallas, en Abyssinie; de la Sœur Jeanne, des Filles de S. François de Sales, sur le relèvement de la femme aux Indes. Mgr Descamps, dans la relation du voyage entrepris par lui dans l'Afrique occidentale, fait apprécier davantage encore l'héroïque labeur des missionnaires africains. Les magnifiques résultats de l'éducation chrétienne au Japon sont présentés par le P. Lebon, marianiste. Le P. Lebbe, lazariste, montre combien il est urgent d'attirer au catholicisme les nombreux jeunes gens chinois qui viennent en France faire leurs études; convertis, ils deviendront là-bas les missionnaires de l'idée et de la civilisation chrétiennes.

III. — La troisième série débute par une remarquable Introduction de Mgr Olichon, directeur national de l'Œuvre Saint-Pierre Apôtre : elle est intitulée *La question missionnaire de l'heure présente ou le problème des clergés indigènes et le devoir des catholiques*. Signalons en passant l'admirable progression des recettes de l'œuvre de Saint-Pierre Apôtre, fondée en France en 1889, adoptée par Rome en 1920, et organisée ensuite dans tous les pays catholiques : le chiffre des recettes qui était la première année de 316 000 lires avait déjà doublé en 1921. En 1922, il avait dépassé le million. En 1923, il était de 3.788.460 lires; en 1924, de 4.686 637 lires. En 1925, il arrive au chiffre de 6.333.189 lires.

Dans ce volume, on a réuni les dix conférences données en 1925-1926. C'est un voyage autour du monde que peut faire le lecteur charmé, à la suite des guides les plus compétents : à Mossoul, avec le R. P. Louis, Provincial des Dominicains de France; chez les Indiens des Andes tropicales, avec le P. Gautron, C. SS. R., ancien missionnaire en Colombie; au Japon, avec la R. Mère Générale des Dames de St-Maur, dont les établissements d'éducation exercent dans ces pays une emprise si bienfaisante; en Chine, avec le P. Dutilleul, supérieur du Grand Séminaire de Pékin; aux Indes, avec Mgr Rossillon, littérateur aussi distingué que Missionnaire dévoué, et avec l'ancien Ministre général des Frères Capucins, le très regretté P. Venance; en Corée, avec Mgr Demange, évêque de Taikou; en Afrique enfin, où le P. Belliant, des Pères du St-Esprit, raconte comment les missionnaires français durent succéder, au Cameroun, aux Missionnaires allemands.

A côté de ces monographies qui suffiraient à faire le succès de ce beau volume, quelques magistrales conférences d'intérêt général dégagent les conclusions les plus importantes du problème missionnaire. Telles, l'Introduction de Mgr Olichon, et l'étude de tout premier ordre de Mgr Beaupin, sur les nouvelles tâches de l'apostolat missionnaire.

La note la plus émouvante de cet intéressant recueil est peut-être donnée par la passionnante conférence du P. Lebbe, Lazariste, sur les armes éternelles de l'apostolat. Personne n'était plus qualifié que ce vaillant missionnaire pour dire comment l'Evangile du Christ continue de triompher, en dépit de tous les obstacles, par la foi, par le sang et par l'amour.

La Révolution Française. — II. *L'Assemblée Constituante. L'Assemblée Législative*, par Edouard Gasc-Desfossés. — In 8° de 708 p., 30 f. — Paris, Beauchesne.

Ce deuxième volume de l'histoire de *La Révolution Française* ne le cède en rien au premier (sur celui-ci voir *Ami* 1924, p. 478). Il se divise naturellement en deux livres : l'un, embrassant l'œuvre des Etats Généraux (5 mai 27 juin 1789) et de l'Assemblée Constituante (27 juin 1789 septembre 1791); l'autre, retraçant les faits qui se rattachent à l'Assemblée législative (octobre 1791 septembre 1792).

Les événements se succèdent avec une rapidité déconcertante dans cette période qui marque le dernier déclin, l'agonie et bientôt la mort de la monarchie française. C'est la réunion des Etats Généraux, puis la formation de l'Assemblée constituante, avec ses partis divers et, dans le groupe révolutionnaire, la personnalité, si curieuse à étudier du duc d'Orléans, Grand Maître de la Franc-Maçonnerie française. Les progrès de l'idée révolutionnaire s'affirment chaque jour : l'émeute se prépare à Paris, éclate au 14 juillet, et se maintient à l'état intermittent pendant les mois qui suivent. L'auteur nous redit la nuit du 4 août, la question du « veto » royal, les embarras financiers, la marche des bandes parisiennes sur Versailles, la victoire des émeutiers, le retour de la famille royale à Paris, les désordres croissants, les empiétements et la législation de la Constituante relativement au Clergé, les troubles dans le Midi, la guerre religieuse, l'effondrement des finances que ne purent sauver les « dons patriotiques, » les mutineries militaires, les hésitations de la Cour, la fuite du roi et son arrestation à Varennes, les difficultés croissantes de l'Assemblée, etc., etc. Avec un remarquable bon sens, qu'appuie d'ailleurs la logique des événements, l'auteur stigmatise en deux mots l'œuvre de la première assemblée révolutionnaire : œuvre législative, mince et sans grande originalité; œuvre politique, parfaitement utopique, parce que tout abstraite et d'une application laborieuse aux hommes.

L'Assemblée législative augmente encore le désastre : le roi se trouve acculé à sanctionner les mesures extrêmes. Ses refus sont le prétexte à l'émeute et à une violente campagne en faveur de sa déchéance. Les émeutes du 20 juin et du 10 août 1792 préludent aux hideux massacres de septembre. Et pendant ce temps, la guerre avec l'Autriche et la Prusse achève d'ébran-

ler la structure de la France. Louis XVI et sa famille est enfermé au Temple : c'est la mort de la monarchie qui se consomme.

M. Gasc-Desfossés fait sien le jugement de M. Madelin : « La Législative agonisait dans le mépris général. Elle avait semé de ruines le sol de la Patrie, et chose peut-être plus méprisable encore, de ruines involontaires... Constitutionnelle, elle avait déchiré la Constitution, et sans avoir souhaité la République, elle avait laissé choir la Monarchie. Composée en majorité de modérés, elle avait, par sa faiblesse, livré aux massacreurs les citoyens que ses décrets avaient jetés dans les prisons ; et Paris, — contre elle cependant, et pour l'en souffleter, — élisait députés à la Convention quelques-uns des massacreurs » (p. 669).

Tristes années que les trois années de cette période ! Et les mois qui vont suivre seront plus affreux encore. Avec son grand talent, M. Gasc-Desfossés nous le redira dans le volume troisième de *La Révolution française*.

La Connaissance scientifique, par le général Vouillemin. — In-18 cart. de 160 p. (Collection *Cosmos*). — Paris, Albin Michel.

Le général Vouillemin est un « einsteinien » convaincu, fervent, militant. Il en avait déjà donné la preuve dans des études remarquables et, ainsi qu'elles le méritaient, très remarquées. Celle qu'il publie aujourd'hui, sous le titre qu'on vient de lire, en est la suite, et comme le complément « philosophique. » Elle a toutes les qualités de ses devancières, et un peu aussi leur défaut, qui est de n'être aisément accessible qu'à un groupe restreint de lecteurs, assez initiés à la controverse fameuse de la *Relativité* pour n'être point découragés par la technique d'un style savant, nerveux, bref, d'allure même parfois quelque peu militaire.

Le but de l'auteur est de préciser la nature de la *connaissance scientifique*, de la purger de toutes les scories dont l'encombre encore, en beaucoup d'esprits, le culte d'une vieille tradition philosophique, métaphysique surtout, qui, pense M. V., ne tient plus devant le sévère criticisme moderne des relations de la pensée avec la minutieuse analyse des faits extérieurs.

« La philosophie, écrit M. V., est un centre de superstitions » ; sur quoi l'on peut deviner l'entrain qu'il met à les combattre pour y substituer la seule solide et vraie « connaissance scientifique, » épurée de toutes les intuitions, évidences et thèses à priori de la métaphysique. Quelque malin sceptique pourrait peut-être lui faire remarquer qu'il y a beaucoup de philosophie, voire de métaphysique dans son petit volume, et qu'après tout la superstition de la relativité n'est peut-être pas le dernier mot du genre, pas plus assurée que tant d'autres de vivre bien longtemps.

Cette critique à côté, qui en réalité n'en est pas une, n'enlèverait rien à l'intérêt puissant que présente pour le lecteur impartial ce vigoureux réquisitoire contre les manières, jusqu'ici reçues, d'entendre la philosophie et la « science. » C'est tout le processus de la connaissance humaine, de l'origine des idées, de l'objectivité des sensations, de la genèse de nos certitudes, de l'existence enfin et des modalités du monde *réel*, qui est mis en cause. Le cadre restreint d'un compte rendu ne nous permet pas d'entrer à fond en pareille discussion. Il y faudrait un volume, au moins. Nous aimons mieux renvoyer M. V. à Meyerson, qu'il connaît sans doute, et chez qui il trouvera quelques sérieuses raisons de douter de la valeur intégrale du « système, » pourquoi ne dirions-nous pas, nous aussi, du « symbolisme » relativiste ?

Au surplus, M. V. se montre lui-même assez embarrassé pour conclure à l'existence du monde réel en dehors du « fait de conscience. » « C'est finalement, dit-il, notre appétit de connaissance scientifique qui nous oblige à la notion d'un monde extérieur, pour ne pas laisser chaotiquement épars dans leur spécificité irréductible nos états psychiques indéfiniment multiples. » Voilà, pour la réalité du monde extérieur, un fondement bien débile, fortement teinté de subjectivisme absolu. Et pourquoi la multiplicité de nos états psychiques réclamerait-elle cette réalité objective, si un ou plusieurs pris à part ne l'exigent pas ? M. V., esprit aussi honnête que pénétrant, a-t-il aperçu ce côté faible, très faible, de « sa philosophie ? » On se prend à le supposer quand on remarque ce qu'il y a de mélancolie un peu découragée dans ces lignes par lesquelles il termine son livre : « L'existence du gouffre qui sépare le symbole du symbolisé est un *fait*. Ni la poésie, ni l'éloquence ne le feront disparaître. Et l'homme n'a comme champ d'activité vers la Connaissance que le perfectionnement du symbolisme. Pourtant il demeure tendu vers le symbolisé, tourmenté d'un appétit auquel la science refuse tout apaisement ! »

Nous n'entendons point du tout que nos réflexions nuisent au succès de ce très intéressant travail. Nous en recommandons, au contraire, et chaudement, la lecture attentive aux professeurs et curieux de philosophie, aux amis comme aux adversaires de la « philosophie relativiste. » Ils goûteront comme nous l'allure franche et radicale, profonde aussi et subtile à l'occasion, de cette charge audacieuse contre nos idées traditionnelles, scolastiques surtout, en matière de métaphysique et de psychologie. Une doctrine solide ne peut que bénéficier de l'épreuve de la contradiction. *Fas est et ab hoste doceri.*

Nota. — Souhaitons que l'auteur, dans une prochaine édition, ait le courage de nous dire ce qu'il pense de l'éther, un peu plus clairement qu'il le fait dans son livre (p. 15, note 1). Est-ce une réalité objective existant en dehors de la pensée, ou un simple *flatus vocis*, pur symbole sans symbolisé correspondant ? Et si le symbolisé est « réalité, » est-il substance ou accident, dur ou élastique, continu ou discontinu, mouvement de particules « étendues » ou de simples « points » inétendus dans l'espace, pesant ou affranchi des servitudes gravifiques, etc. ? Ce n'est pas que l'éther nous intéresse particulièrement ; mais nous pensons avoir le droit de rester surpris, logiquement scandalisés, des divergences d'opinion et contradictions abracadabrantes que se permettent les « métaphysiciens » de la physique à son sujet. Puisqu'on nous sert un symbole, c'est bien le moins qu'on nous donne une notion *raisonnablement* admissible, du symbolisé.

Le droit de l'enfant à naître, par le Dr G. Clément. — Plaq. in-18 de 120 p. — Paris, Giraudon ; Bruges, Beyaert (1927).

On sait que l'Eglise, qui n'est en cela que l'interprète de la loi naturelle, condamne comme profondément immorale la pratique qui consiste à supprimer la vie de l'enfant *pour* sauver celle de la mère en cas de parturition difficile. Très communément les médecins, d'accord avec l'opinion publique, s'insurgent contre cette doctrine. Il en est même parmi les catholiques, et pratiquants, qui se refusent à l'admettre, tant sont spécieuses, bien que pourtant absolument fausses, les raisons qui semblent justifier, en cas extrême, le sacrifice de l'enfant à la mère. Ces raisons sont amplement réfutées dans les livres de théologie morale, dans des articles de Revues, dans certains bons manuels de médecine pastorale (Surbled, Capellman...), voire dans certains traités d'obstétrique et de gynécologie. Mais ce sont là des « sources » un peu spéciales et techniques, qui ne sont pas à la portée de tout le monde. Une étude nous manquait, pratique, claire, facilement abordable, et bon marché, qui vulgariserait, au plein sens du mot, la justification complète de la doctrine de l'Eglise... et de la droite raison.

Le Dr Clément vient de combler très heureusement cette lacune, et nous ne saurions trop vivement recommander son excellente brochure à *tout le monde*, prêtres

et laïques, médecins et non médecins. Avec un sens très exact de la philosophie du sujet, il met en lumière l'argument fondamental de la vraie thèse, ordinairement trop négligé ou mal présenté, à savoir : *le droit de l'enfant à naître*. Au fond, c'est le point central de la question. Le *fœticide* n'est *homicide* qu'autant qu'il tue un être humain qui à priori a le droit de vivre, comme tout être humain quelconque. Là est la raison profonde, et « naturelle » avant d'être « confessionnelle, » de l'*intrinsece malum* du fœticide en soi, d'où résulte l'interdiction absolue de l'employer jamais comme *moyen* de réaliser un bien *quelconque*. C'est le roc où viennent se briser toutes les objections et arguties de la thèse adverse. Le Dr C. l'a compris, et il a écrit son livre en conséquence. Il faut l'en féliciter. Comme bien l'on pense, il ne s'en est pas tenu là. Dans ces substantielles et fort documentées cent vingt pages, toute la controverse fameuse est développée, avec tous ses arguments pour et contre, et la résolution des objections classiques par où l'on voudrait démontrer qu'il est permis de tuer l'enfant *pour* sauver la mère.

Naturellement, l'auteur n'a eu garde d'omettre le sujet connexe des pratiques abortives, qui tombent sous le coup des mêmes condamnations. Si le recours à la craniotomie chirurgicale se fait de plus en plus rare, grâce au progrès de nouvelles méthodes médicales qui permettent le plus souvent de l'éviter, il n'en va pas de même de l'avortement : le Dr Clément donne là-dessus une statistique effrayante.

Au lieu de discuter ces délicats problèmes de haute morale avec le médecin de sa région, le curé qui aurait ce petit volume sous la main, ferait beaucoup mieux de le lui communiquer, ce qui serait doublement avantageux : pour lui même d'abord en le déchargeant d'une polémique assez difficile, et pour « l'homme de l'art » qui trouverait là, pour lui parler sa propre langue, un confrère au raisonnement solide, doublé d'une incontestable compétence médicale.

Dans une future édition, que nous souhaitons très prochaine, l'auteur fera bien de réparer une fâcheuse omission, en ajoutant une table des matières à son livre.

Le Sacré-Cœur de Jésus et les Exercices spirituels de S. Ignace, par le P. A. Potvain, S. J. — In-12 de 214 p., 5 f. — Toulouse, Apostolat de la Prière.

Voici un livre de haute spiritualité, et qui est appelé à devenir un excellent manuel de retraites. L'auteur a voulu montrer les affinités profondes qui unissent les *Exercices* et la vraie dévotion au Sacré-Cœur.

Cette pensée directrice de son ouvrage mérite que nous nous y arrêtions quelque peu. Quiconque a dirigé les consciences n'a pas pu ne pas s'apercevoir d'un fait trop souvent constaté : le besoin de confiance et d'amour dont souffrent tant d'âmes, affligées sans répit de peines intérieures et tourmentées sans repos par l'esprit de crainte. Pour guérir les âmes découragées et abattues, il est nécessaire de les former à une spiritualité à la fois douce et forte, énergique et surtout réconfortante. Sous ce rapport, les *Exercices Spirituels* de S. Ignace renferment une vertu curative exceptionnelle. Comme toute spiritualité qui s'inspire de l'Evangile, celle des *Exercices* préconise les deux éléments essentiels de la perfection : pureté de cœur et union à Dieu. Quelques-uns, peut-être, en commentant et en prêchant les *Exercices*, ont un peu trop mis l'accent sur le premier élément ; mais le P. Potvain, à la suite du P. Louis Peeters (voir *Ami* 1925, p. 17 et suiv.), veut restituer au second élément, sinon la primauté, du moins une importance égale.

Ceux de nos lecteurs qui voudront bien se reporter à l'article rappelé ci-dessus comprendront mieux la vérité de l'assertion fondamentale formulée ici par le P. Potvain : « Le but des *Exercices* [est de] DISPOSER l'âme, après l'avoir purifiée, à s'unir à Dieu par l'amour. » Cela étant, il n'est pas étonnant que S. Ignace ait voulu l'y conduire par la voie *normale :* « Jésus mieux connu et mieux aimé, l'initiant à l'amour de Dieu, en l'initiant à l'amour du Verbe fait chair, dont le cœur, à la fois cœur de Dieu et cœur d'homme, nous apprend suavement à mesurer l'immensité de son amour par l'immensité de sa miséricorde, la générosité de ses pardons, l'efficacité de ses exemples, la grandeur de ses sacrifices, bref, par tous les excès d'amour que lui suggère son divin Cœur. »

Sans doute, le livre des *Exercices* entend marquer le travail que les âmes ont à faire lorsqu'elles se mettent franchement à accomplir toute la volonté divine, et à s'acheminer ainsi vers la plénitude de la sainteté. Mais il n'a pas traité, — sauf par quelques allusions extrêmement suggestives, — du côté *positif* de la mystique, ni des faveurs divines par lesquelles elle se définit. Or, il faut remarquer, disions-nous encore en 1925, qu' « à toutes les étapes de la vie spirituelle se pose un problème analogue, par ses données psychologiques et surnaturelles, à celui de la conversion. A mesure que grandissent les lumières divines dans une âme et que sa charité s'accroît, elles deviennent de plus en plus exigeantes ; elles font saillir et montrent dans toute leur difformité des défauts et des fautes inaperçus jusque-là... Devant les renoncements qui sont proposés et qui demandent un héroïsme grandissant, nulle pédagogie, nulle exhortation, nulle méthode ne se montrent plus efficaces que les *Exercices* de S. Ignace, surtout s'il s'agit d'âmes dont toute la vie spirituelle s'est développée sous l'influence de ces *Exercices ; a fortiori* ceci est-il vrai des saints dont la science doctrinale et l'expérience personnelle des voies mystiques se sont coordonnées et comme cristallisées autour des quelques formules de S. Ignace qui, dans les *Exercices*, ouvrent une perspective vers le jardin secret de l'Epoux » (p. 21).

Le P. Potvain a très certainement éprouvé un sentiment analogue. Dans les *Exercices*, écrit-il, tout est dirigé à ce but : réformer notre vie d'après la volonté de Dieu *sur le modèle de Jésus*. La contemplation des mystères évangéliques y occupe, à peu près seule, trois semaines sur quatre. Elle force à regarder Jésus dans son existence terrestre, à l'écouter parler, à vivre de sa vie, à entrer dans ses sentiments, donc logiquement à remonter des actes et des paroles à l'amour et de l'amour au *cœur*. D'ailleurs, la contemplation continuelle et ardente du Sauveur dans ses humiliations et ses souffrances est inséparable du besoin qu'éprouve le cœur de passer de la contemplation à l'imitation active. En sorte que la dévotion au Sacré Cœur, avec ses corollaires pratiques et crucifiants, est tout entière en germe dans les *Exercices*.

C'est donc un fait, conclut notre auteur, que « les *Exercices* orientent naturellement les âmes vers le Cœur de Jésus. » Mais, à son sens, ce n'est pas assez encore :

« Il est un caractère particulier que prend la dévotion au Sacré-Cœur, sous l'influence des *Exercices*.

« Voici, en effet, un principe que S. Ignace formule une fois dans les *Exercices*, mais qu'il suppose partout : « L'amour consiste moins à parler qu'à faire et à donner. » Ce que Gagliardi *(Comment. in Ex. Spirit.*, p. 100-101) commente ainsi : « S. Ignace tient que l'amour manifesté dans les actes et dans la communication des biens l'emporte sur l'amour de pure contemplation. De même l'union produite par cet amour actif et généreux, l'emporte sur l'union produite par la contemplation seule ; car elle naît d'un amour plus ardent et plus parfait »... Or, c'est cet *amour effectif* qui, dès le premier mot des *Exercices*, assigne pour objet suprême à l'activité de l'âme, *la gloire, les droits, le service de Dieu*. C'est lui qui, plus loin, délimitant le terrain sur lequel s'exercera cette activité pour Dieu, indique le bien des âmes et la sanctification personnelle : deux choses étroitement unies et qu'il faut